كلمـة التحريـر

يسر هيئة التحرير أن تقدم لقرائها الكرام العدد التاسع عشر من مجلة كلية الآداب ٠

لقد بذلت اللجنـــة جهودهـا لكي تخرج المجلـــة مرتـين هـــذا العـام كما عملت هيئة المجلة على الاستمرار بتقسيم المجلة الى فروعهـــا الاكاديمية المختلفة أملا في الوصول الى مرحلة التخصص الاكاديمي لكل ميان من ميادين المعرفة العلمية والاكاديمية في الحقول التي تضمها كلية الآداب ٠

ان املنا كبير في ان تلقى ثمرات جهود الاساتذة القبول من قراءها الكرام وان يرتفع السادة المساهمون في تحريرها بمستوياتها الاكاديمية لتعكس عن حق المستوى الاكاديمي الممتاز الذي يتصف به أعضاء الهيئـة التدريسية لكلية الآداب ٠

هيئة تحرير المجلة

نظرية النيابة عن الامة في الشريعة الاسلامية

منير حميد البياتي
مدرس في قسم الدين بكلية الآداب

خلاصة البحث :

يبين هذا البحث فكرة (النيابة عن الامة) وتمثيلها ، وهي فكرة يبنى عليها مركز الامام أو الامير وكونه (نائبا) أو وكيلا عنها وكذلك التكييف القانوني الشرعي لمركز أهل الحل والعقد ـ أهل الشورى ـ وكونهم نواباً عن الامة أيضا يمثلونها وينوبون عنها في بعض التصرفات •

وقد عرف الفقهاء المسلمون هذه الفكرة وتكلموا عنها بمناسبة الكلام على نيابة الامير عن الامة ، الا ان البحث في الاساس الذى ترتكز عليه هذه الفكرة لم يحظ بقدر كاف من البحث قديما وحديثا •

لذلك رأيت ان من المهم أن نحاول استنباط هذه النظرية (النيابة عن الامة) من النصوص وبقية الادلة الشرعية كنظرية أصيلة وقاعدة ثابتة في التشريع الدستوري في الشريعة •

وقد وجدت ان الرأي السائد حديثا يقول ان هذه النظرية تستند الى فكرة (الفروض الكفائية) التي يقوم بها البعض (نيابة) عن الباقين ، ولكنني قدمت أساسين آخرين يمكن أن تستند اليهما هما : السنّة النبوية ، والاجماع ، وفصلت القول في البرهنة على ذلك من السوابق في عصر النبي الكريم والخلافة الراشدة • وبذلك تجد النظرية سندها في أدلة شرعية قوية وثابتة ، ثم أوردت في النهاية أقوال العلماء في نيابة الامير عن الامة وعلقت عليها بما يزيد النظرية اصالة ووضوحا •

تمهيد

هل يحتوى النظام السياسي الاسلامي على (نظرية) محددة اصيلة

لفكرة (النيابة عن الامة) او الوكالة عنها في فقه الشريعة الاسلامية الدستورى ؟

واذا وجدت فما هو الدليل الذى تستند اليه من كتاب او سنة او اجماع او اجتهاد ؟

ان من المهم جدا ان نحاول استنباط هذه النظرية من النصوص وبقية الادلة الشرعية كنظرية اصيلة وقاعدة ثابتة في التشريع الدستورى خاصة اذا علمنا ان ذلك يتوقف عليه فيما بعد التكييف القانوني لمركز الخليفة وكونه نائبا عن الامة وكذلك التكييف القانوني لمجلس الشورى ـ اهل الحل والعقد ـ وكونهم (نوابا) عن الامة ايضا يمثلونها وهما مسألتان على جانب كبير من الاهمية ٠

نظرية النيابة او الوكالة عن الامة

ان فقهاء الشريعة الاسلامية تكلموا كثيرا على عقد الوكالة على صعيد القانون الخاص في الشريعة الاسلامية أي (المعاملات) فتكلموا في عقد الوكالة على اركانه وشروطه وأثاره ونحو ذلك بما يشفي الغليل بحيث لايخطر في الفكر سؤال عنه الا جوابه حاضر في كتب الفقه التي افردت له بابا خاصا هو (باب الوكالة) ٠

الا ان فكرة الوكالة عن الامة ، او النيابة عنها من قبل فرد او افراد وكون ذلك نظرية اصيلة وقاعدة ثابتة في التشريع الدستورى في الاسلام لم يحظ بذلك القدر من البحث الذى حظى به عقد الوكالة في المعاملات ولذلك فهو في نظرى يحتاج الى مزيد من البحث في النصوص وادلة الاحكام والتفتيش فيها عن نظرية النيابة عن الامة واستخلاصها كقاعدة ثابتة ٠

لذلك كان لزاما علينا ان نبحث في ذلك جهد استطاعتنا مسترشدين بأدلة الاحكام ٠

وعند النظر في أدلة الاحكام نجد ان نظرية النيابة عن الامة تجد لها سندا قويا واساسا متينا ترتكز عليه •

اولا ـ نظرية النيابة عن الامة في السنة النبوية :

ان فكرة تمثيل الجماعة بواسطة ممثلين ينوبون عنها امام جهة ما تجد سندها في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم •

فقد ورد في الطبقات الكبرى عن عبدالله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال : (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للنفر الذى لقوه في العقبه ـ اخرجوا الى اثنى عشر منكم يكونوا (كفلاء) على قومهم ••• فاخرجوا اثنى عشر رجلا)[1] وعن محمود بن لبيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « للنقباء » : (انتم ـ كفلاء ـ على قومكم ككفالة الحواريين لعيسى ابن مريم ، وانا كفيل قومي ، قالوا نعم)[2] •

وقال عبدالله بن رواحة رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم ـ ونقباء الاوس والخزرج يبايعونه ـ على الهجرة اليهم اشترط لربك ولنفسك ماشئت فقال اشترط لربي ان تعبدوه ولاتشركوا به شيئا واشترط لنفسي ان تمنعوني مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قالوا : فما لنا اذا فعلنا ذلك ؟ قال : الجنة ، قالوا : ربح البيع ولا نقيل ولا نستقيل[3] •

ويفهم مما تقدم ان النبي صلى الله عليه وسلم قد سن فكرة نيابة اثنى عشر رجلا يكونون (ممثلين) لقومهم (ونوابا) عنهم (وكفلاء) عليهم امام الرسول صلى الله عليه وسلم •

ومن السنة يضا ماورد في الطبقات الكبرى لابن سعد حيث يقول : (ومضى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كان دون بدر اتاه الخبر بمسير قريش فاخبر به رسول الله اصحابه واستشارهم فقال امقداد بن عمرو البهواني : والذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك العماد لسرنا معك حتى

تنتهي اليه ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اشيروا على ، وانما يريد الانصار فقام سعد بن معاذ فقال : انا اجيب عن الانصار كانك يارسول الله تريدنا . قال : اجل ، قال : فامض يانبي الله لما اردت فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك مابقي منا رجل واحد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سيروا على بركة الله [٤] .

وافهم من هذا ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد اقر سعداً بن معاذ وهو من رؤساء الانصار حيث هو سيد الاوس ان يتكلم (نيابة) عن الانصار جميعا وان يعبر عن آرائهم وان (يمثلهم) في ابداء الرأى نائبا عنهم في ذلك وهذا واضح من قوله (انا اجيب عن الانصار) وسكوت الانصار على هذا التمثيل رضاء به وقول النبي صلى الله عليه وسلم (اجل) انما هو اقرار لفعل سعد بن معاذ هذا وتشريع لفكرة نيابة واحد عن القوم ولو لم يرد النبي صلى الله عليه وسلم ان يشرع (النيابة) بسنته التقريرية لكان قال لسعد بن معاذ ، لاتجبنا عنهم ولنسمع آراءهم .

ومن السنة ايضا في تشريع النيابة عن الامة استشارة النبي صلى الله عليه وسلم لممثلي الاوس والخزرج سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في مسألة مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة على ان يرجعوا بما معهم عنه وعن اصحابه وان يخذلوا بين الاحزاب يوم الخندق [٥] .

وكون النبي صلى الله عليه وسلم يستشير اثنين من سادة الاوس والخزرج مع أن مسألة المصالحة على ثلث ثمار المدينة تخص جميع الانصار كافراد يحمل على ان النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى بهم كممثلين عن قومهم في ابداء الرأى وفي هذا تشريع لنظرية النيابة بالسنه ايضا .

ثانيا : انعقاد الاجماع على جواز النيابة عن الامة :

وكذلك ارى ان نظرية النيابة عن الامة تجد سندها في الاجماع وهو حجة شرعية قطعية كما سنقرر ذلك فيما يلي :

من الثابت شرعا ان وسيلة اسناد السلطة في النظام السياسي الاسلامي للامير انما يكون عن طريق البيعة له بواسطة الامة الممثلة باهل الحل والعقد ينوبون عنها في عقد البيعة وفكرة النيابة هذه تجد اساسها في (اجمــاع) الصحابة عليها واقوى سابقة في ذلك ما حصل من عمر بن الخطاب رضى الله عنه حيث جعل نصب الامير الذى هو حق الامة [٦] جعله الى (ممثليها) وهم اهل الشورى علي ، وعثمان ، وطلحة ، والزبير ، وسعد وعبدالرحمن وهم من كبار الصحابة رضي الله عنهم اجمعين •

ولقد تصرف هؤلاء الصحابة (الستة) في تنصيب الامير تصرفا نستنبط منه نظرية النيابة والتمثيل بشكل واضح •

فقد اورد ابن سعد في طبقاته [٧] (وقال : فلمــا اجتمعــوا قال عبدالرحمن : اجعلوا امركم الى ثلاثة نفر منكم ، فجعل الزبير امره الى علي ، وجعل طلحة امره الى عثمان وجعل سعد امره الى عبدالرحمــن : فائتمر اولئك الثلاثة حين جعل الامر فيهم : فقال عبدالرحمن ايكم يبرأ من الامر ويجعله الي (وفي رواية الماوردى ونجعله اليه) ولكم الله على الا آلوكم في افضلكم وخيركم للمسلمين ؟ فسكت الشيــخان علي وعثمان ، فقال عبدالرحمن : تجعلانه الي وأنا أخرج منها فو الله لا آلوكم عن افضلكم وخيركم للمسلمين ؟ قالوا نعم فخلا بعلي فقال : ان لك من القرابة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والقدم والله عليك لئن استخلفت لتعدلن وان استخلف عثمان لتسمعن ولتطيعن فقال نعم : قال وخلا بعثمان فقال مثل ذلك فقال عثمان : نعم فقال ابسط يدك ياعثمان فبسط يــده فبايعه علي والناس •

قال الماوردى : فصارت الشورى بعد الستة في ثلاثة وبعد الثلاثة في اثنين علي وعثمان ثم مضى عبدالرحمن ليستعلم الناس ماعندهم [٨] •

هذه السابقة التي يورفها اصحاب السير بعبارات متشابهة جديرة بكل اهتمام وتأمل •

فأن الستة الذين يمثلون الامة في اختيار الامير قد مثلهم في النهاية واحد قام باختيار الامير •

فلقد ظهر في الحادثة التي سقناها ان الستة الذين يمثلون الامة مثلهم وناب عنهم في المرحلة الثانية ثلاثة فقط هم : عبدالرحمن ، وعلي ، وعثمان ، فصار هؤلاء الثلاثة ممثلي الامة في اختيار الامير ثم (أناب) اثنان منهم وهما علي وعثمان الثالث وهو عبدالرحمن في اختيار الامير فصار الاختيار الذى هو حق الامة الى واحد يمثلها ثم اختار هذا أحد الرجلين فولاه على المسلمين •

ويمكن تكييف ذلك أن (نيابة وتوكيلا) قد حصل من ثلاثة للثلاثة الآخرين ثم (نيابة وتوكيلا) من اثنين لواحد صار في النهاية نائبا ووكيلا عن اهل الحل والعقد ممثلي الامة ليقوم بنفسه بالعقد نيابة عن الامة •

ولم ينقل عن أحد من الصحابة اعتراض على قيام الستة بتمثيل الامة فهم أهل الشورى وأهل الحل والعقد وما اعترض أحد من فقهاء الصحابة على قيام الثلاثة بتمثيل الثلاثة الآخرين والنيابة عنهم ، وما أعترض فقيه منهم على قيام الواحد في النهاية بتمثيل الامة والنيابة عنها في نصب الامير فيستقر ذلك (اجماعا) على جواز النيابة عن الامة •

وبهذا تكون فكرة النيابة عن الامة وتمثيلها بواسطة ممثلين عنها تجد سندها في الاجماع وهو من أقوى الادلة الشرعية •

وبهذا الذى وصلنا اليه نضيف اساسين جديدين تقوم عليهما وتستند اليهما فكرة النيابة عن الامة هما السنة النبوية والاجماع نضيفهما الى الاساس الذى استخلصه صاحب (النظريات السياسية الاسلامية) الذى اعتبر فكرة

(الفروض الكفائية) التي يؤديها البعض نيابة عن الامة (هي الأساس لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة اطلقوا عليها اسم (أهل الحل والعقد) وسماهم الماوردى وغيره (أهل الاختيار)[٩] تقوم نيابة عن الامة بإختيار الامــير .

وهم في (مباشرتهم هذه المسئولية لايكونون متصرفين في حق لانفسهم ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الامة كلها في استعمال ما هو حق أصلي لها فهم (منتدبون عنها) أو هم (ممثلوها)[١٠] .

ثالثا : الفروض الكفائية اساس لفكرة النيابة عن الامة :

وأول من استخلص هذا الأساس وتكلم عنه هو الأستاذ الريس في نظرياته السياسية حيث يقول [١١] انه لما كان من طبيعة (الفرض الكفائي) وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو الاجتماعي انه لايمكن ان يقوم به كل أفراد الامة في وقت واحد والا لزم انشغال الامة بالقيام بواجب واحد دون بقية الفروض كأن تنفر الامة مثلا عن بكرة أبيها للجهاد فمن يبقى اذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها [١٢] من أجل هذافكر علماء الشريعة في فكرة (الاكتفاء) فكرة (الانابة) فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض ومن هنا جاءت تسميتها بأنها (كفائية) أى انها اذا قام بها بعض الامــة سقطت عن الباقين أى أنه يكتفى بأن يقوم بعض الامة بأدائها فيكفي ان يكون هنالك عدد من القضاة لأداء فرض اقامة القضاء وعدد من المحاربــين وعدد من المشتغلين بالعلم وهلم جرا ... وبالمثل في حالة الامامة يكتفى أو يمكن أن يكتفى بأن يوكل أمر اختيار الامام أو على الاقل اتمام العقد معه لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء الواجب على أكمل وجه وهذه بعينها هي الفكرة التي تتداول في ابحاث علوم السياسة الحديثة وهي التي يسمونها (التمثيل) فالفروض الكفائية هي التي يمكن او التي من شأنها ان تؤدى بطريق (الانابة) او التمثيل .

اذ فان « نظرية النيابة عن الأمة » أو تمثيلها بواسطة البعض تجد سندها في السنة النبوية اولا وفي الاجماع ثانيا ـ وهما أهم أدلة الاحكام وأقواها حجية بعد القرآن ـ وهو ماتوصلت اليه ، ثم تجد سندها أيضا في التكييف الشرعي للفروض الكفائية وهو ماتوصل اليه الاستاذ الريس كما اشرنا •

وهذا وذاك يكفي لان نقرر باطمئنان تام أن نظرية النيابة عن الامة نظرية اصيلة وقاعدته ثابته في النظام السياسي الاسلامي •

ومع هذا فهنالك دليل آخر نختم به هذا البحث يزيد من اصالة نظرية النيابة عن الامة في الشريعة •

فالثابت شرعا أن الامة الاسلامية لاتجتمع على خطأ أو ضلالة لقوله عليه الصلاة والسلام (لاتجتمع امتي على خطأ) وهذا هو بعينه بعض دليل حجية الاجماع وعصمته من الخطأ لان الامة باعتبار مجموعها معصومة من الخطأ وعلماء الاصول يعرفون الاجماع انه (اتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي)(١٣) فاجماع المجتهدين من الامة (وهم بعضها) هو اجماع للامة (كلها) ممثلا لرأيها •

ومن هنا يتبين ان الشريعة تعتبر اجماع المجتهدين ـ في مسائل الاحكام الشرعية التي منها يتكون القانون الاسلامي ـ اجماعا للامة باسرها لايجوز خرقه او نقضه من أى فرد فيها ، ومنه يتبين أن هؤلاء ـ المجتهدين ـ لمؤهلات فيهم ـ قد (مثلوا) الامة (ونابوا) عنها في ابداء الرأى الذى انعقد عليه الاجماع • وذلك طريق رابع لاثبات (نظرية النيابة عن الامة) في النظام السياسي الاسلامي •

وبعد ان تبينا الاساس المتين الذى ترتكز عليه (نظرية النيابة عـن الامة) في الشريعة الاسلامية يحسن بنا ان تتمم البحث بايراد اقوال العلماء الذين قالوا (بنيابة الامير عن الامة) ايضا ليزيد النظرية اصالة ووضوحا •

والذى يتأمل في اقوال الفقهاء ـ التي سنوردها ـ يجد انهم يقررون قاعدة هامة في تكييف تصرفات الخليفة هي : أن تصرفات الخليفة انما تكون (نيابة عن المسلمين) لا عن شخصية ولهذا يبقى أثر تصرفه قائما مستمرا وان مات الخليفة •

قال الماوردى : (واذا مات الامام لم تنعزل قضاته) وقال ايضا : (واذا كان تقليد الامير من قبل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة وان كان من قبل الوزير انعزل بموت الوزير ـ لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين ـ وتقليد الوزير نيابة عن نفسه) (١٤) وهذا القول من الماوردى صريح في ان الخليفة يتصرف بمركز (النائب) عن المسلمين والوكيل عنهم •

وقال صاحب شرح المنهاج : (لاينعزل قاض بمـوت امام) (١٥) وسبب ذلك أن الامام تصرف نيابة عن المسلمين فاذا مات بقي أثر تصرفـه لكونه نيابة عن المسلمين لاينقضي بموته وهذا واضح من قوله ايضا (الامام انما يولى القضاء ـ نيابة عن المسلمين)(١٦) •

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية وهو يتكلم عن الولاة : (••• وهـم وكلاء العباد) على نفوسهم (١٧) وهذا صريح في ان من بيده السلطة وكيل أو نائب عن الامة •

والواقع أن بقاء القضاة والولاة وعدم انقضاء ولايتهم بموت الذى عينهم وهو الخليفة بسبب كونه يتصرف لا عن نفسه وانما نيابة عن المسلمين يدل على ان الفقهاء المسلمين الذين كتبوا في فقه الدولة قد عرفوا فكرة

استمرار الدولة باستمرار قضاتها وولاتها وعدم انقضاء سلطانهم بموت الأمير ومعنى هذا أن الدولة لها (شخصية معنوية) دائمة مستمرة لاتفنى ولا تزول بزوال أشخاص الحاكمين)[18] .

وهذا يعني ان فقهاء الشريعة سبقوا الى تقرير الشخصية المعنويـــة للدولة ببقاء قضاتها وولاتها وكل سلطاتها التي عينها الامير ـ رغم موته ـ فتكون الدولة باقية قائمة ببقاء هذه الجهات والى مثل هذا الموقف انتهى الفقه الدستورى الحديث .

وكذلك ذهب الامام العز بن عبدالسلام الى نيابة الامام عن المسلمين فقال : (ان الامام أو الحاكم اذا اتلفا شيئا من النفوس او الاموال في تصرفهما للمصالح فانه يجب على (بيت المال) دون الحاكم والامام لانهما لما (تصرفا للمسلمين) صار كأن المسلمين هم المتلفون)[19] فهو يرى اذن ان تصرف الامام نيابة عن المسلمين .

---

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٣ ص ٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق جـ٣ ص ٢٠٦ .

(٣) في ظلال القرآن لسيد قطب جـ٤ ص ١٩٥ الطبعة الثالثة بيروت١٩٦١

(٤) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٢ ص ١٤ طبعة بيروت ١٩٥٧ وتاريخ الطبري جـ٢ ص ٤٣٥ .

(٥) السيرة النبوية لابن هشام جـ٣ ص ٧٠٧ وما بعدها وكذلك الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٢ ص ٧٣ وامتاع الاسماع للمقريزي جـ١ ص ٢٣٦ . وجوامع السيرة لابن حزم ص ١٨٨ والسيرة النبوية لابن كثير جـ ٣ ص ٢٠١ .

(٦) وكون اختيار الامير حق شرعي للامـة ثابت بسنة النبي الفعليـة صلى الله عليه وسلم حيث انه اوجب الامارة بنصوص كثيرة من جهة وترك تأمير أمير بعده من جهة اخرى حيث توفى عليه الصلاة والسلام دون ان ينصب على الامة اميرا يدل على ان هذا الجواب تقوم به الامة ، وقد قامت به فعلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم باجماعهم على تولية ابي بكر رضي الله عنه .

(٧) الطبقات الكبرى لابن سعد جـ ٣ ص ٣٣٨ وكذلك انظر الاحـــكام السلطانية للماوردى ص ١٢ ٠

(٨) الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٢ ٠

(٩) النظريات السياسية الاسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ص ١٧٧ ٠

(١٠) المرجع السابق ص ١٧٧ ٠

(١١) النظريات السياسية الاسلامية تاليف الدكتور محمد ضياء الديـن الريس ص ١٧٥ ومابعدها ٠

(١٢) ورد في كتاب الهداية للشيخ المرغيناني الحنفي جـ ٢ ص ١٣٥ قوله (الجهاد فرض على الكفاية اذا قام البعض سقط عن الباقين كصلاة الجنازة وان ولم يقم به احد أثم جميع الناس بتركه لان الوجـوب على الكل ولأن في اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية) ٠

(١٣) الاحكام في اصول الاحكام للآمدى جـ ١ ص ١٨٠ واصول الفقه تاليف بدران ابو العينين بدران ص ٢٠٠ والوجيز في اصول الفقه تاليـــف الدكتور عبدالكريم زيدان ٠

(١٤) الاحكام السلطانية للماوردى ص ٣٠ ولابي يعلي الفراء ص ١٩ ٠

(١٥) و (١٦) شرح المنهاج جـ ٧ ص ٨٨ ٠

(١٧) السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٣ ٠

(١٨) والى مثل هذا المعنى ذهب الاستاذ الريس في النظريات السياسية الاسلامية ص ٢١٣ ٠

(١٩) قواعد الاحكام في مصالح الانام للعز بن عبدالسلام جـ ٢ ص ١٦٥ ٠

مراجـــع البحـــث

١ ـ الطبقات الكبرى ـ ابن سعد

٢ ـ في ظلال القرآن ـ سيد قطب

٣ ـ السيرة النبوية ـ ابن هشام

٤ ـ الاحكام السلطانية ـ الماوردى

٥ ـ النظريات السياسية الاسلامية ـ محمد ضياء الدين الريس .

٦ ـ الهداية ـ المرغنيناني

٧ ـ جوامع السيرة لابن حزم

٨ ـ السيرة النبوية ـ ابن كثير

٩ ـ تاريخ الامم والملوك ـ الطبرى

١٠ـ الاحكام في اصول الاحكام ـ الآمدى .

١١ـ اصول الفقه ـ بدران ابو العينين بدران

١٢ـ الوجيز في اصول الفقه ـ الدكتور عبدالكريم زيدان

١٣ـ شرح فتح القدير ـ الكمال ابن الهمام

١٤ـ شرح المنهاج ـ الرملي

١٥ـ السياسة الشرعية ـ ابن تيمية .

١٦ـ قواعد الاحكام في مصالح الانام ـ عزالدين ابن عبدالسلام .

الأحوال العامة في المانيا عشية الإصلاح الديني

الدكتور هاشم التكريتي
المدرس في قسم التاريخ

الخلاصة :

الاصلاح الديني ظاهرة اوربية عامة فلماذا بدأ في المانيا ؟ ولماذا تحول في هذ البلد الى حركة اجتماعية عامة تعتبر بحق اول معركة كبيرة ضـد الاقطاع ؟

ليس من شك في ان الاجابة على هذه الاسئلة تستلزم دراسة الاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية في المانيا قبيل حركة الاصلاح الديني ، وهذا في الواقع ما اردنا ان نفعله في هذا البحث الذى حاولنا ان نخلص منه الى الاستنتاج بان التطورات التى حصلت في المانيا في المجال الاقتصادى والسياسى والاجتماعى والفكرى هي التي حتمت قيام حركة الاصلاح الديني في المانيا قبل أي بلد أوربي آخر وهي التي جعلت هـذه الحركة تتحول في ذلك القطر الى ثورة ضد النظام الاقطاعي القائم • فالنهوض الاقتصادي الذى اصاب المانيا في بداية القرن السادس عشر اصطدم بالتجزئة الاقتصادية والسياسية السائدة في ذلك البلد الامر الذى ولد وضعـا معقدا تكرست معه التجزئة السياسية فكان ذلك عقبة جديدة امام الطبقات الاجتماعية الناهضة التي تمثل المجتمع الرأسمالي الوليد من جهة وظرفا فسح المجال واسعا امام الكنيسة الكاثوليكية لتشديد استغلالها في المانيـا من جهة اخرى ، الامر الذى عمق الصراعات الطبقية وولد حركة استياء عامة تجسدت بالمطالبة باجراء اصلاحات اجتماعية وسياسية وباقتران المطالبة بالاصلاح الكنسي بكل مطلب للاصلاح الاجتماعي والسياسي • وقد عبرت الحركة الانسانية عن هذا الاستياء وجسدته بأن شنت كفاحا شديدا ضد التعاليم الكاثوليكية التي كانت تكرس الاوضاع الاجتماعية الفاسدة وتكون سندا ايديولوجيا للنظام الاقطاعي القائم •

كانت المانيا في بداية القرن السادس عشر بلدا اقطاعيا ذلك ان اغلبية سكانها كانت تتألف من فلاحين تابعين ينوؤون تحت نير استغلال اقطاعي شديد في حين كانت السيادة المطلقة في الريف الالماني للنبلاء الاقطاعيين ووكلائهم • اما عن المدن الالمانية فقد كانت حتى الكبيرة منها مجرد مراكز للحرف البيتية تسيطر على مجالس البلدية فيها عوائل الاشراف والاغنياء الذين كانوا يستغلون فقراء المدن بلا رحمة •

ومع ذلك لوحظ في العديد من نواحي الحياة الاقتصادية في المانيا في هذه الفترة نهوض واضح ادى الى بروز اتجاهات تطور تقدمية وكان مبعث ذلك ان المانيا ظلت لفترة ما تحتل موقعا جيدا بالنسبة لطرق التجارة العالمية• صحيح ان الاتحاد الهنسي بدأ منذ نهاية القرن الخامس عشر بالاضمحلال تحت ضغط منافسة التجار الانجليز والهولنديين وصحيح ان الاستكشافات الجغرافية عملت على تحويل طرق التجارة العالمية بعيدا عن المانيا الا ان الطرق التجارية الرئيسية التي تربط شمال ايطاليا ، بعلاقاته التجارية الواسعة مع الشرق ، باسواق اوربا الغربية ظلت مع ذلك تمر خلال المانيا حتى أواسط القرن السادس عشر وتبعا لذلك واصلت المدن الالمانية المهمة مثل اوجسبورج ونورمبيرج وبعض المدن الاخرى الواقعة على الراين القيام بدورها كمراكز مهمة للتجارة الاوربية • بل واكثر من ذلك كان التجار الالمان قد « استفادوا في بداية الامر من التحول الجديد الذى طرأ على طرق التجارة العالمية »[١] وكانوا يتمتعون بامتيازات خاصة في الموانيء التجارية الاوربية واستطاعوا استخدام علاقاتهم مع البرتغال التي كان لهم وكلاء تجاريون في موانيها للحصول على البضائع الاسيوية • وفضلا عن ذلك كانت المانيا تحتل مركزا مهما في انتاج الفضة [٢] التي كانت وسيلة التبادل الرئيسية في تلك الايام ذلك لان اثر الذهب والفضة المجلوبة من امريكا لم يصبح محسوسا في هذا المجال الا اعتبارا من منتصف القرن السادس عشر[٣] •

ويشير نشاط المؤسسات المالية التجارية والصناعية الكبيرة في مـدن الجنوب الغربي الى مرحلة جديدة في تطور المانيا الاقتصادى في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر حيث اشتهرت في هذا المجال اسر مالية اصبحت معروفة على النطاق الاوربي مثل فوكر وهوشتتر وايمهوف وغيرها • وقد استطاعت هذه الاسر عن طريق عمليات التجارة والاقراض التي كانت تمارسها ان تسيطر على أهم فروع الانتاج كاستخراج الفضـة والنحاس والزئبق في داخل المانيا وخارجها • وتوسع نشاط هذه المؤسسات حتى انها تحولت الى مؤسسات احتكارية بكل معنى الكلمة الامر الذى جعلها موضع احتجاج وشكوى دائمة من جانب صغار التجار ومتوسطيهم • لقد بلغت قوة ونفوذ هذه المؤسسات درجة كانت معها تقرض الاباطرة والامراء مايحتاجونه من نقود وتحصل منهم مقابل ذلك على امتيازات كثيرة [٤] • فأسـرة فوكر مثلا كانت تقرض البابوات وآل هابسبرج وغيرهم من ملوك اوربا مبالغ طائلة الأمر الذى مكنها من ان تحصل من الدولة على حق التزام استغلال المناجم وتجارة ما وراء البحار واستغلال ثروات المسـتعمرات وأمن لها ايضا النفوذ في مجال السياسة الدولية حتى ان شارل الخامس مثلا استطاع ان يحصل على التاج الامبراطورى بفضل القروض التي حصل عليها من اسرة فوكر واستغلها لرشوة الناخبين [٥] •

ان موقع المانيا الممتاز على طرق التجارة العالمية كان له أثر بالغ على تطورها الاقتصادى فقد اتسع نمو الانتاج البضائعي في مجال الزراعة والصناعة الحرفية ، وحققت اوجسبورج ونورمبيرج وغيرها من المدن الالمانية الكثيرة العدد [٦] ازدهارا كبيرا واصبحت مراكز للثروة والترف ، حتى ان سكان نورمبيرج وهي أكبر مركز حرفي في مجال الصناعة المعدنية بلغ عددهم في القرن السادس عشر ٢٠ الف نسمة • أما اوجسبورج واولم وكونستانس ورافنسبورج وغيرها من المدن الالمانية الجنوبية فقد اشتهرت بكونها مراكز لصناعة الانسجة القطنية والكتانية وكانت مصنوعاتها تغرق الاسواق الألمانية

في الداخل والايطالية والاسبانية في الخارج [٧] • كذلك حققت كيولن ومدن الراين الاسفل نجاحات كبيرة في مجال انتاج المنسوجات الصوفية والحريرية ، فقد وصف ياكوف فيمفيلنج وهو احد الانسانيين الالمان مدينة كيولن في هذه الفترة فقال ان هذه المدينة « بتجارتها الواسعة وثرواتها التي لاتقدر كانت ملكة الراين »[٨]• ومن بين مدنالالزاس برزت بتجارتها المربحة مدينة ستراسبورج التي كانت تمر خلالها الطرق التجارية التي تربط المانيا بفرنسا ، وفرانكفورت على نهر المين التي اشتهرت بسوقها الموسمية التي كانت ملتقى لتجار الاراضي المنخفضة والفلاندرز وانجلترا وبولندا وبوهيميا وايطاليا وفرنسا •

والى جانب الازدهار الذى اصاب الانتاج الحرفي في المدن حدث ايضا نهوض واضح في الانتاج الزراعي في الريف ذلك ان زيادة الطلب على الصوف والكتان ادت الى التوسع في تربية الاغنام وفي زراعة المحاصيل الغذائية والمحاصيل التي تستخدم كخامات في الصناعة • غير ان زيادة مردود الزراعة والدخل الناجم عنها اثار من الناحية الاخرى جشع الاقطاعيين الذين اخذوا يعملون بكل السبل على ترسيخ ملكيتهم الاقطاعية ويشددون من استغلالهم للفلاحين فكانوا يزيدون باستمرار الضرائب الاقطاعية بكل انواعها • كما ان زيادة الطلب على الصوف والمحاصيل المستخدمة في الصناعة قد دفعت ملاك الارض الى العناية باستثماراتهم الخاصة وتوسيعها فكانوا في كل مكان وكلما كان ذلك ممكنا يتوسعون في تربية الاغنام ويخصصون اراضي جديدة لزراعة الكتان والقنب وغيرها من المحاصيل التى تستخدم كخامات في الصناعة • وكان ذلك يجرى عن طريق اغتصاب الاراضي المشاعية او على حساب تقليص اراضي الفلاحين ، وكان اصحاب الارض هؤلاء يلجأون ، لكي يؤمنوا الايدي العاملة لمزارعهم ، الىالتوسع في ممارسة السخرة والى العودة بالفلاحين الى حالة التبعية القنانية التي كانت حتى هذا

الوقت قد ضعفت الى حد كبير • على اننا يجب ان نلاحظ بان محاولات الاقطاعيين المتواصلة لتوسيع استماراتهم الخاصة وتوسعهم في ممارسة السخرة وزيادتهم للاتاوات الاقطاعية المفروضة على الفلاحين ، لم تؤد في المناطق الشمالية والشرقية من المانيا الى نتائج ملموسة نظرا لانها جوبهت هناك بمقاومة عنيفة من جانب الفلاحين ونظرا لتوفر بعض الظروف الموضوعية لهذه المقاومة (٩) • ولكن الرجعية الاقطاعية كانت بالمقابل تعزز في المناطق الجنوبية الغربية بشكل سريع حتى ان مالك الارض هناك كان يستحوذ في كثير من الاحيان على ثلث الحاصل او حتى على نصفه (١٠) •

لقد كانت ضريبة « العشر » التي تجبيها الكنيسة واحدة من اثقل الضرائب بالنسبة للفلاحين ، على ان هذه الضريبة لم تكن موحدة في كافة انحاء المانيا ففي بعض المناطق كانت تفرض على الحبوب فقط وتسمى في هذه الحالة « العشر الكبير » في حين تفرض في مناطق اخرى على الخضار فتسمى عند ذلك « العشر الصغير » • اما اذا فرضت على المواشي ، وهو ماكان يحصل ايضا في بعض الانحاء ، فتسمى « عشر الدم » • واذا ما اضفنا الى ضريبة العشر هذه ، الاتاوات المتنوعة الاخرى التي كان الاقطاعيون يفرضونها على الفلاحين والالتزامات الاخرى المفروضة على هؤلاء كحرمانهم من الرعي او الاحتطاب في الغابات ومنعهم من صيد الاسماك في البرك والبحيرات واغتصاب الاقطاعيين لاراضيهم امكننا ان نتصور الى اى مدى كان الاقطاعيون يستغلون الفلاحين ويستحوذون على القسم الاغلب من دخلهم بحيث لايتركون لهم الا ما لايكاد يسد الرمق •

ويتضح من كل ذلك ان نمو الانتاج البضائعي في الريف الالماني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ادى الى تشديد الاستغلال الاقطاعي للفلاحين ، لكن نمو الانتاج البضائعي كان له من الناحية الاخرى نتائج ايجابية في مقدمتها توفير بعض الظروف الملائمة لنشوء وتطور العلاقات

الرأسمالية • فقد ادى التوسع في الانتاج الى ظهور الحاجة الى رؤوس اموال كبيرة لشراء الخامات وانشاء مؤسسات الانتاج • وهنا بالذات يكمن الدور البارز الذى لعبته المؤسسات التجارية والبيوتات المالية التي المحنا اليها اعلاه في تطور المانيا الاقتصادى حيث قامت بتمويل عمليات الانتاج فأسـرة فوكر مثلا كانت تجهز الحرفيين بالخامات التي كان اغلبها يجلب من البندقية وبكل مايحتاجونه ثم تعود فتشتري منهم انتاجهم وتحقق في الحالين ارباحا طائلة • ولم تلبث هذه المؤسسات التجارية ان مدت نشاطها الى صناعةالتعدين وعلى الاخص تعدين الفضة والرصاص والنحاس والذهب فسيطرت عليها واستغلت امكانياتها المادية الهائلة للعناية بها وتطويرها • وكان من نتيجة ذلك ان افلس صغار المنتجين الذين كانوا يستخدمون وسائل بدائية في التعدين الامر الذى جعلهم يتحولون الى عمال مأجورين يخضعون لابشع انواع الاستغلال • غير ان فئة اخرى من المنتجين تمكنت من الصمود بفضل القروض التي كانت تحصل عليها من المؤسسات المالية وتستغلها في تطوير وسائل عملها وانتاجها وان كانت تلك القروض قد جعلتها في موضع التابع للمؤسسات المالية الكبيرة (١١) •

كل ذلك كان يشير الى ان المانيا كانت سائرة في تطورها الاقتصادى باتجاه الرأسمالية رغم ان عناصر العلاقات الرأسمالية كانت آنذاك ضئيلة ولم تنضج الا في فروع معينة من الصناعة الالمانية وفي مناطق محددة من المانيا •

ومن الناحية الاخرى لابد ان نشير هنا الى انه على الرغم من النجاحات الاقتصادية الملحوظة التي تحققت في المانيا فانها ظلت متأخرة عن بقية بلدان اوربا الغربية من حيث المستوى العام لتطور التجارة والصناعة والزراعة فيها حتى ان « التمدن فيها لم يكن يوجد الا في اماكن متفرقة متركزا حول بعض المراكز الصناعية والتجارية »(١٢) • لقد كانت نقطة الضعف الاساسية في تطور المانيا الاقتصادى تكمن في التفاوت الملحوظ في تطور اجزائها المختلفة

وفي ضعف الصلة فيما بين هذه الاجزاء وعدم وجود مركز اقتصادى واحد لكل البلد فالجنوب مثلا كانت له علاقات تجارية واسواق تختلف عن علاقات الشمال واسواقه حيث كانت مدن الجنوب الغنية ترتبط بعلاقات تجارية مزدهرة مع المدن الايطالية في حين كانت مدن الهنسا في الشمال تتاجر بالدرجة الاولى مع نوفجورد وبرجن ولندن وبروج وكان دورها الرئيسي يكمن في انها تمارس تجارة الترانسيت ، اما بين شرق المانيا وغربها فلم يكن هناك اى تبادل تجارى تقريبا • وعلى ذلك فالعلاقات التجارية للمدن الالمانية واسواقها كانت بالاساس خارج المانيا ، اما العلاقات التجارية الداخلية فلم تكن تتعدى مناطق محدودة الا فيما ندر ، ولهذا لم تتكون في المانيا سوق موحدة يمكنها ان تحول البلد الى وحدة اقتصادية موحدة •

وكان لهذه الخصائص الاقتصادية آثار بعيدة المدى على الاوضاع السياسية والاجتماعية في المانيا ففي حين ادى تطور التجارة والصناعة في انجلترا وفرنسا الى تماسك المصالح واندماجها ومن ثم الى الوحدة السياسية لم يؤد هذا التطور في المانيا الا الى « تجمع المصالح حسب الاقاليم وحول مراكز محلية صرفة »(١٣) • ولم يؤد ذلك الى تكريس التجزئة السياسية فحسب وانما ادى ايضا الى ان يزداد عدد الوحدات السياسية في المانيا في اواخر العصور الوسطى(١٤)• وهكذا لم تكن الامبراطورية الرومانية المقدسة التي كانت قد اخذت بالانحلال اعتبارا من القرن الثالث عشر الا خليطا من اقاليم مستقلة ومنعزلة عن بعضها بشكل امارات ودوقيات واسقفيات ومدن امبراطورية ••• الخ • ولم تكن هذه الوحدات الاقليمية التي كان عددها يربو على الالف الا خليطا غير متجانس سواء من حيث السعة او من حيث الاهمية الاقتصادية والسياسية ، فبعضها كان كبيرا ومهما مثل دولة آل هابسبرج الذين استقر عندهم التاج الامبراطورى اعتبارا من اربعينات القرن الخامس عشر وبعضها متوسط الاهمية والقوة كبافاريا وسكسونيا وبعضها

صغير او متناهي في الصغر بحيث لايتعدى في بعض الاحيان المدينة الواحدة او الدير الواحد • وهكذا كان الألمان ينعمون بكثرة من الامراء التابعين للامبراطور نظريا وان كان الآخير لايملك اية سلطة عليهم من الناحية الفعلية (١٥) •

ومن الجدير بالذكر ان هذه الاقاليم والدويلات الكثيرة العدد كانت في حالة عداء دائم بعضها مع البعض الآخر وكان حكامها من امراء ودوقات واساقفة ورؤساء بلديات منهمكون في حياكة الدسائس وعقد المحالفات بعضهم ضد البعض الآخر •

لقد ادت حالة التجزئة السياسية هذه الى زيادة نفوذ الامراء وتقوية مراكزهم على حساب السلطة الامبراطورية المركزية التي اخذت بالضعف والتراخي فاصبح كل امير عبارة عن حاكم مستقل يتحكم رعاياه ويجبي منهم الضرائب ويسك نقوده الخاصة ويحاول ان يستغل ضعف السلطة المركزية لأخضاع اكبر عدد ممكن من صغار النبلاء والمدن المجاورة لامارته • وكان كل من هؤلاء الامراء يحاول ان يتفوق على منافسيه الآخرين في الابهة والبذخ الامر الذى يجعله يتوسع في فرض الضرائب لسد مصاريفه الباهضة فكان ذلك يؤدى الى تقويض اقتصاديات البلد ويعرقل نشاط التجار ورجال الاعمال علما بان هؤلاء لم يكونوا يتمتعون بمساعدة الحكومة وحمايتها ولهذا فانهم في نشاطهم الاقتصادى وفي صراعهم مع منافسيهم من البلدان الاخرى كانوا مضطرين الى الاعتماد على قواهم الذاتية وعلى قوة اتحاداتهم الخاصة • ولم يتخلف اشراف المدن عن الامراء في نزعاتهم الاستغلالية غير ان سياسة الامراء والاشراف هذه اصطدمت بمقاومة عنيفة لا من جانب الفلاحين وسكان المدن متوسطيهم ودهمائهم فحسب وانما قاومها ايضا كبار رجال الدين والسلطة الامبراطوزية التي بادرت الى اتخاذ اجراءات مضادة •

وهكذا نلاحظ بان الوضع في المانيا في تلك الفترة كان يتميز بان

النزاع الناشب بين الطبقات المضطهدة والطبقات المضطهدة السائدة اقترن بصراع حاد كان قائما في داخل الطبقة السائدة نفسها فقد وقف الاقطاعيون والامراء ، سعيا وراء مصالحهم الخاصة ، ضد مطامع آل هابسبرج وضد سياسة النهب والاستغلال التي كانت تمارسها البابوية حيث كان الاقطاعيون يتطلعون الى الاستحواذ على ممتلكات الكنيسة وخصوصا اراضيها الواسعة ويسعون الى ان تتخلى الكنيسة عن سلطتها الدنيوية وتقصر نشاطها على الاهتمام بقضايا العالم الأخر (١٦) .

وهكذا فحتى الامراء وكبار الاقطاعيين وهم الطبقة السائدة في المانيا آنذاك كانوا مستائين من الاوضاع السائدة في المانيا فكيف بالطبقات الاخرى الاقل سيطرة ونفوذا . الواقع ان جميع الطبقات والفئات الاجتماعية في المانيا كانت مستاءة من الوضع الذى كانت تعيش فيه ولهذا فانها جميعا كانت تحسب ، بهذه الدرجة او تلك ، على ملاك المعارضة وذلك باستثناء كبار رجال الدين الذين اقلقهم فقدانهم لاحتكار كافة نواحي النشاط الذهني فاخذوا يشددون على صلاحياتهم كسادة اقطاعيين وعلى « حقوقهم » كممثلين لكنيسة روما مما اثار ضدهم كره واستياء كافة فئات السكان بما في ذلك صغار رجال الدين . غير ان التجزئة في المانيا لعبت هنا دورا سلبيا اذ لم يكن هناك في المانيا المجزءة من الظروف مايسمح بان يقوم فيها مركز موحد للمعارضة يعمل على توحيد اتجاهاتها المختلفة وتنسيقها ، كما ان « المنافسات والشكوك المتبادلة جعلت من المتعذر توحيد كل الطبقات في عمل مشترك ضد الملك » (١٧) .

وقد ادى الطريق الذى سار فيه التطور في المانيا الى ان تكون الفئة المتوسطة من سكان المدن هي القوة المنظمة للمعارضة المعادية للاقطاع (١٨) ، حيث كان لابد لهذه الفئة ان تنظم الى المعارضة بل وتتزعمها وذلك لانها كانت تعاني من الضرائب الباهضة والحروب الاقطاعية والمتواصلة وانعدام

الامن على الطرق التجارية وتسلط الشركات الامر الذى جعلها في مقدمة الفئات المستاءة من الوضع القائم • والمقصود هنا الفئة التي لاتنتمي الى بيوتات الاشراف القديمة ولا الى جمهرة الدهماء ، اى الفئة التي تتألف من كبار اصحاب الاملاك ومتوسطيهم وقسم من صغارهم ومن الصناع والحرفيين والتجار وما الى ذلك • لقد تحولت هذه الفئة من سكان المدن في بلدان اوربية اخرى كانجلترا وفرنسا تدريجيا الى برجوازية اى الى طبقة على نطاق البلد كله • اما في المانيا فان الوضع كان مغايرا فقد استفحلت في هذا البلد الصراعات الطبقية الحادة في وقت لم تكن فيه هذه الفئة من سكان المدن ـ بسبب من انها كانت تتطور في ظروف التجزئة السياسية والاقتصادية ـ قد نضجت بعد ولهذا فانها ظلت تركز اهتماماتها على قضايا محلية ضيقة ولا تضع نصب اعينها اهدافا سياسية كبيرة •

وكانت فئة صغار النبلاء (الفرسان) في المانيا تعاني هي الاخرى وضعا حرجا ذلك ان تطور التكنيك العسكرى وعلى الاخص اختراع البارود وتنامي الدور الذى يلعبه المشاة في الحروب قلل من دور الفرسان ومكانتهم الامر الذى دفع بهم الى الاعتقاد بان وسيلة خلاصهم الوحيدة تكمن في تقوية الامبراطورية وتحويلها الى دولة قنانية مركزية عمادها الفرسان وفي اضعاف الدور السياسي الذى يلعبه الامراء وانهاء الاستغلال الذى كانت تمارسه كنيسة روما وبالسيطرة على اراضي الكنيسة وتحويلها لخدمة الاغراض الدنيوية [١٩] • وطبيعي ان برنامجا كهذا لايمكن ان يحظى بمساندة متوسطي سكان المدن بله سوادهم ، فضلا عن انه جوبه بمعارضة شديدة من جانب الامراء الذين كانوا يقاومون اية محاولة لتقوية السلطة المركزية ، ومع ذلك فانه لعب ـ بسبب دعوته المناهضة لتعسف الامراء وللكفاح من اجل تحرير المانيا من تسلط البابوية ـ دوره الملموس في النهوض الذى اصاب المعارضة السياسية في المانيا في بداية القرن السادس عشر •

ذلك كان موقف الفئات المتنفذة المعارضة في المانيا في بداية القرن السادس عشر ، اما موقف المعارضة الثورية الحقة وتعني معارضة جماهير الشعب المعدمة في المدينة والريف ، تلك الجماهير التي لم يكن المجتمع الاقطاعي القائم يعترف لها بأية حقوق فقد كان مغايرا تماما • ان الوضع المزرى الذى كان الفلاحون يعيشون فيه في المجتمع الاقطاعي والاستغلال الذى كانوا يتعرضون له كان يشابه الوضع الذى كانت تعيشه الدهماء في المدن وهذا بالضبط ماجعل الفلاحين ودهماء المدن يكافحون سوية من اجل تقويض اسس المجتمع الاقطاعي القائم •

لقد كانت فئة دهماء المدن معقدة التركيب فهي تضم العناصر التي ظهرت كنتيجة لتحلل نظام الاصناف الاقطاعي كما تضم الفئات الدنيا من المجتمع البرجوازى الوليد [٢٠] ، ولكن هذه الفئة كانت ضعيفة وكانت قوتها تكمن اساسا في ارتباطها بجماهير الفلاحين الواسعة الذين كانت تلفهم حركة فلاحية قوية معادية للاقطاع •

وقد تميزت الانتفاضات الفلاحية في المانيا قبل (١٥٢٥) بطابعها المحلي رغم ان بعضها كان عنيفا جدا ، وقد حدثت [٢١] اولى هذه الانتفاضات في فرانكونيا عام ١٤٧٦ وكانت مرتبطة باحد الرعاة الشبان هو هانس بيهايم • ان انتفاضة بيهايم هذه تعتبر صدى لحركة هس [٢٢] التي كانت قد اخمدت قبل ذلك من جهة ونذيرا بحرب الفلاحين الكبرى (١٥٢٤ ـ ١٥٢٥)التي حدثت بعد ذلك من جهة اخرى •

ولابد لنا ونحن نتحدث عن الحركة الفلاحية في المانيا قبيل الاصلاح الديني ان نشير الى نشاط المنظمات الفلاحية الثورية التي كانت تعرف باسم « الحذاء » [٢٣] ذلك ان هذا النشاط كان قد لعب دورا بارزا في التمهيد للنضال المشترك بين الفلاحين ودهماء المدن • لقد بدأت اولى انتفاضات « الحذاء » في ثلاثينات القرن الخامس عشر ثم توسعت الحركة فشملت

الالزاس في ١٤٩٣ وانتقلت بعد ذلك الى الاقليم المعروف الآن باسم بادن ، حيث اكتشفت في ١٥٠٢ خطة للقيام بانتفاضة تزعمها احد الفلاحين الشبان هو ايوس فريتس الذي تعرض بسبب ذلك للملاحقة فاضطر الى الذهاب الى شيفارتسفالد حيث ترأس منظمة جديدة من منظمات « الحذاء » • كذلك اكتشفت في ١٥١٣ و ١٥١٧ مؤامرات كانت تخطط لها منظمات « الحذاء » وقد تكونت في اقليم فيورتمبورج منظمة مشابهة « للحـــذاء » هي اتحاد « كونراد المسكين » الذي نظم ثورة ضد دوق فيورتمبورج اشترك فيها في بداية الامر ، الى جانب الفلاحين ، متوسطو سكان المدن غير انهم سرعان ماتخلوا عن الحركة بعد ان حصلوا من الدوق على بعض التنازلات في مجال الضرائب (٢٤) •

ان مما يلفت النظر في نشاط « الحذاء » هو الصلابة والاصرار والتفاني وقد جاء ذلك نتيجة لان هذه الحركة كانت تضم ثوريين متفانين تحدروا من اعماق الطبقات الفقيرة في المدن والارياف • وكان التعاون الوثيق الذي جرى عبر هذه المنظمات بين الفلاحين ودهماء المدن سببا في ان يشتمل برنامج « الحذاء » ، الى جانب المطالب ذات الطابع الخاص كالمطالبة بالغاء الربا وتقليص الالتزامات والضرائب الاقطاعية ، على مطاليب أكثر عمومية وشمولا « كمصادرة اراضي الكنيسة لصالح الشعب ومطلب اقامة ملكية المانية موحدة لاتتجزأ ••• » (٢٥) •

لقد كانت مطاليب « الحذاء » السياسية تعبيرا عن الرغبة في القضاء على التجزئة السائدة في البلاد حتى انهم كانوا يطالبون بالغاء كافة السلطات عدا سلطة الامبراطور وحتى هذه لم يكونوا مستعدين للاعتراف بها الا اذا انضم الامبراطور الى الشعب الثائر (٢٦) • لقد كانت جماهير الشعب التقدمية تنظر آنذاك الى توحيد الدولة على انه مقدمة لتوحيد قوى الشعب في النضال الثوري من اجل المطالب الاجتماعية • فعلى الرغم من الغموض

وعدم التحديد الذي كان يكتنف تصور الفئات الدنيا من الشعب في المدينة والريف لمسألة وحدة الدولة فان هذه الفئات كانت تعتبر تلك الوحدة احد الشروط الضرورية للاصلاح الاجتماعي الذي كانت تطالب به • وقد حظي ذلك بمساندة الفئة المتوسطة من سكان المدن التي كانت وحدة الدولة مهمة بالنسبة لها باعتبارها وسيلة لايجاد الظروف الملائمة للتطور البرجوازي •

وهكذا خذت اصوات المثقفين الثوريين منذ النصف الاول من القرن الخامس عشر تعلو مطالبة بربط المطاليب المعادية للاقطاع بخطة اصلاح الدولة ككل ، فنشر انطلاقا من هذه النظرة كراس « اصلاح الامبراطور سيجزموند » المشهور والمجهول المؤلف والذي كتب في ١٤٣٩ واعيد طبعه حتى بداية حرب الفلاحين (١٥٢٤ ـ ١٥٢٥) تسع مرات[٢٧] •

لقد شكلت هذه الاتجاهات السياسية التي اخذت تبرز بشكل متزايد الوضوح في بعض الانتفاضات الشعبية وفي الكراسات الشعبية خطرا واضحا على النظام الاجتماعي والسياسي القائم ، خطرا بلغ من القوة حدا اضطرت معه الطبقة السائدة الى ان تنادي بدورها بضرورة اصلاح الدولة • على اننا يجب ان نتذكر بان هدف الطبقة السائدة لم يكن الاصلاح الحق بقدر ما كان هدفها توحيد قواها لمجابهة الحركة الشعبية الاخذة بالاتساع وقمعها• ولكن التجزئة السياسية في المانيا كانت سببا في ان يتحول سعي الطبقة السائدة هذا الى صراع احتدم بين فئاتها المختلفة بسبب من ان كل فئة كانت ترغب في ان تجعل الاصلاحات الامبراطورية في خدمة مصالحها الخاصة • فكبار الامراء مثلا كانوا يحاولون ان يستغلوا النزعة نحو تشديد المركزية لمصلحتهم فاخذوا يسعون لان يبسطوا سيطرتهم على جميع صغار ومتوسطي الاقطاعيين وعلى جميع المدن والاديرة في حدود اقاليمهم ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يعملون من اجل الاستقلال عن سلطة الامبراطور ، أي انهم كانوا يساندون الاتجاهات الوحدوية ضمن اقاليمهم طالما ان ذلك يؤدي الى

تقوية سلطتهم وتوسيعها ولكنهم يقفون ضد تلك الاتجاهات عندما يتعلق الامر بوجوب خضوعهم للسلطة الامبراطورية • ان نزعات الامراء هذه كانت تلقى مقاومة عنيفة لا من جانب الوحدات الاقليميـــة الصغـــيرة في الامبراطورية التي كانوا يطمعون فيها فحسب ، وانما من جانب الامراء الأخرين ايضا • ولهذا نشب صراع حاد في داخل الطبقة الاقطاعية السائدة جعل المانيا تتحول عشية الاصلاح الديني الى مسرح للحروب الاقطاعيـــة المتواصلة •

لقد كانت الدعوة الى الاصلاح السياسي في المانيا في نهاية القـرن الخامس عشر قوية الى درجة تشكلت منها اتحادات سياسية تعمل من اجل تحقيق هذه الاصلاحات مثل « حزب الاصلاح » الذي اسسه الامـــراء و « اتحاد شفابيا » وغيرها ، ووضع كل من هذه الاتحادات برنامجـــه الخاص للاصلاحات السياسية وكان كل منها يدافع عن المصالـــح المحليـــة الضيقة للفئة التي يمثلها • وبعد صراع طويل ونزاعات حادة ودسائس سياسية متنوعة تقرر في نهاية الامر اجراء اصلاحات امبراطورية هدفهـــا تقوية النظام الاجتماعي والسياسي القائم فاعلن عن تأسيس محكمـــــة امبراطورية وادارة امبراطورية وكان في النية تنظيم مالية الدولة[٢٨] • غير ان برنامج الاصلاحات هذا لم يؤد الى نتيجة تذكر فلم يستطع لا الامبراطور ولا أي من الامراء ان ينشيء سلطة امبراطورية عامة تتمتع بقوة ماليـــة وعسكرية تؤهلها لان تفرض سيطرتها على الآخرين وذلك « لان واضعي برامج الاصلاح واولئك الذين كانوا يقررون المسألة في الرايخستاج كانوا هم انفسهم ذوى مصلحة في المحافظة على التجزئة وعلى الدويلات الصغيرة القائمة »[٢٩] • لقد أخفقت مشاريع الاصــلاح الامبراطـــوري ايضا لان الدويلات الالمانية « لم تكن مستعدة لان تسمح للامبراطور بان يحصل على القوة ولان الاصلاحات تستلزم فرض ضرائب ولا احد كان مستعدا لان

يساند الضرائب لصالح الحكومة المركزية »[٣٠] •

وهكذا ظلت المانيا كالسابق عزلاء امام الاستغلال الفاضح الذى كان يمارسه فيها ممثلو البابا والكنيسة الكاثوليكية • لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية عشية الاصلاح الديني منظمة بالغة السعة والتعقيد ، انها كانت « مؤسسة اجتماعية موجودة في كل مكان ومتغلغلة في كل شيء ، تبدى تأثيرا حاسما على جميع جوانب الحياة الاجتماعية دون استثناء »[٣١] • وكانت روما هي رأس الكنيسة وعاصمة الدولة الكنسية التي كان لها جيشها وجهازها الادارى والقضائي والمالي ترد اليها المدخولات من كافة البلدان الكاثوليكية • ولم تكن مدخولات الكنيسة على ضخامتها وعلى سعة الاراضي التي تملكها الكنيسة في كافة بلدان اوربا الغربية كافية ذلك ان الدسائس السياسية التي كانت تحيكها البابوية في مجال السياسة الخارجية وحياة الترف والبذخ التي كان يعيشها البابوات وكبار رجال الدين كانت تستنزف كل مدخولات الكنيسة وتضطر اولي الامر في الدولة الكنسية الى البحث باستمرار عن موارد جديدة فيلجأون الى بيع المناصب الكنسية وصكوك الغفران وما الى ذلك • لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية السند الايديولوجي للنظام الاقطاعي حيث كانت تبشر بان العالم وكل مايوجد فيه بما في ذلك النظام الاجتماعي القائم شيء ازلي لا يمكن ان يتغير ، ولهذا فمن العبث العمل على تغيير ذلك النظام • وكان البابوات وكبار رجال الدين يعون تماما اهمية تعاليمهم هذه في العالم الاقطاعي باعتبارها حصنا للنظام الاقطاعي القائم في صراعه ضد القوى المعادية للاقطاع فكانوا يسعون الى بسط سيطرتهم على السلطة الدنيوية والى استخدام سلطتهم ونفوذهم لجمع اكثر مايمكن من الثروة •

وهكذا تعرضت المانيا الى استغلال مزدوج من جانب البابوات والكنيسة الكاثوليكية في روما ومن جانب رجال الدين الكاثوليك في المانيا نفسها ، هذا في وقت فيه « هوت سمعة البابوية الى الحضيض واصبحت الاغلبية الساحقة

من رجال الدين ... موضع السخرية من المجتمع ...»[٣٢] . لقد أثار البابوات وكبار رجال الدين بتصرفاتهم حركة استياء واسعة في كافة البلدان الكاثوليكية ، الامر الذى ادى الى ظهور اتجاهات معادية للكنيسة غير ان الظروف في المانيا لم تكن مؤاتية لمثل هذه الاتجاهات كما هي الحال في البلدان التي كانت فيها السلطة المركزية قوية الامر الذي جعل سبل النجاح أمام الحركة المعادية للكنيسة اكثر توفرا في تلك البلدان . فقد تمكنت السلطة المركزية في كل من فرنسا واسبانيا وانجلترا في القرن الخامس عشر من تحديد نشاط وكلاء البابا ومحصلي ضرائبه . اما في المانيا المجزأة فان البابوات ، وقد استغلوا ظروف التجزئة ، لم يكونوا مستعدين للقيام بأي تنازل مهما كان ضئيلا . وقد ساعد ذلك على زيادة توتر الوضع الداخلي في المانيا الامر الذي جعل الرغبة في الاصلاح الكنسي تصاحب كل مطلب للاصلاح السياسي في ذلك البلد . ولكننا يجب ان نتذكر في هذا المجال بانه وان كانت الرغبة في الاصلاح الديني عامة وشاملة الا ان مفهوم هذا الاصلاح كان يختلف من طبقة الى اخرى من طبقات المجتمع فكل من هذه الطبقات كانت تفهمه بالشكل الذى يستجيب لمصالحها ، هذا الى جانب التعقيد الذى كان يمتاز به البناء الاجتماعي في المانيا في القرن السادس عشر والذى كان يساعد على عرقلة توحيد كافة قطاعات المعارضة السياسية والدينية في معسكر ثوري واحد .

لقد اصبحت الكنيسة الكاثوليكية في المانيا موضع نقمة وتبرم من جانب مختلف فئات السكان وعلى الاخص من جانب البرجوازية الوليدة التي كانت مصالحها ونشاطها الاقتصادى يتعارض مع تعاليم الكنيسة الداعية الى احتقار الربح وتحريم الفائدة ، والتي كانت تضايقها الاعياد الكنسية الكثيرة وطقوس العبادة الطويلة لانها تستنزف الكثير من وقتها الثمين الذى يمكن ان يستغل لتحقيق الربح الوفير وتغضبها المبالغ الطائلة التي كانت تدفعها للكنيسة على

شكل تبرعات وهبات ورسوم وضرائب وما الى ذلك • وانبرت الحركة الانسانية في المانيا لتعبر عن هذه النقمة ولتأتي بافكار جديدة هي افكار الطبقة البرجوازية الناشئة التي دخلت في صراع عنيف مع الأفكار والمفاهيم الاقطاعية المتمثلة بالدرجة الاولى بالمفاهيم التي كانت الكنيسة الكاثوليكية تتبناها وتدعو لها • ولهذا فمن غير الممكن دراسة الاصلاح الديني في المانيا دون التعرض للحركة الانسانية في المانيا ذلك لأن الاصلاح الديني ماهو في الواقع الا تحويل للافكار الانسانية الى لغة التصورات والمثل التقليدية للشعوب الاوربية ، هذه التصورات والانماط التي لم يكن من الممكن ان تكون آنذاك الا تصورات ومثل دينية •

لقد كان السبب في ظهور الحركة الانسانية في المانيا وفي بقية البلدان الاوربية هو ولادة العلاقات البرجوازية في داخل المجتمع الاقطاعي وما صاحب ذلك من ازدهار للعلوم والآداب • فقد اخذت بالظهور في حوالي منتصف القرن الخامس عشر في بعض الأوساط الارستقراطية الالمانية وخصوصا حول الجامعات حلقات من الادباء الذين كانوا يتشبهون بالأدباء الايطاليين في دراسة التراث الكلاسيكي والذين شنوا كفاحا شديدا ضد الاتجاهات اللاهوتية والسكولاستية التي كانت تهيمن على الدراسة الجامعية• وقد برز في هذا المجال الشعراء الانسانيون الشبان الذين كانوا يطوفون في المانيا متنقلين من جامعة الى اخرى ، وبرزت بشكل خاص حلقة الشعراء والادباء الانسانيين التي تكونت في جامعة ارفورت (٣٣) والتي تزعمها موتسبان روف وضمت شخصيات انسانية بارزة من امثال كورت روبان واولريخ فون هوتن وايوبان هيس (٣٤) •

وما من شك ان ارازمس الذي عبر اتجاه عن الحركة الانسانية بجوانبها الايجابية والسلبية قد اثر تأثيرا بالغا على تطور الحركة الانسانية في المانيا • لقد انتقد ارازمس بذكاء في كتابه « مدح الحماقة » الانظمة الدينية

والسياسية في المجتمع الاقطاعي في اوربا الغربية واشار الى ان الحماقة هي الصفة السائدة لدى جميع فئات ذلك المجتمع وفي كل عاداته وتقاليده ولم يستثن من ذلك رجال الدين وعلى رأسهم البابا بل على العكس خصهم بالجزء الاكبر من انتقاده • ان ارازمس « عالج البلبلة الاجتماعية بأسلوب ظاهرة الطرافة وباطنه الالم المرير هاجم فيه الاتجاهات المتطرفة •• قاصدا من ذلك تنبيه الجهات المسؤولة دينية كانت ام دنيوية الى وجوب اصلاح المؤسسات القديمة لتتمكن من استيعاب الاتجاهات الحديثة »(٣٥) • ولكن ارازمس رغم اداناته للسكولاستية والجهل والخرافات وبرغم نقده اللاذع لم يدع الى القطيعة التامة مع الكنيسة الكاثوليكية بل اكتفى بان يندد بتغلب الجانب الشكلي والطقوس الظاهرية فيها على جوهر العقيدة المسيحية واقتصر على الدعوة الى تطهير الكنيسة من هذه الشكليات لتعود الى جوهرها الاول • فالطقوس والعبادة الشكلية في رأيه يجب ان لا تكون الهدف النهائي وانما يجب النظر اليها على أنها الطريق المفضي الى روح الانسان والوسيلة التي تؤدي الى اصلاح هذه الروح وصقلها • لقد فضح ارازمس تهتك رجال الدين الكاثوليك ودعا الى الاصلاح ولكن بشرط ان لايؤدي هذا الاصلاح الى « زعزعة الاسس »(٣٦) •

والى جانب الكثرة من الانسانيين الذين اتبعوا هذا التكتيك التوفيقي واللهجة الحذرة التي اعتمدها ارازمس في نشاطه الانساني كانت هناك فئة اخرى من الانسانيين الالمان كان افرادها اكثر جذرية واكثر شجاعة في نقدهم للاوضاع السائدة ، فهم لم يقتصروا على التعرض لقضايا الدين والاخلاق والفلسفة المجردة فقط وانما تصدوا ايضا للبحث في القضايا التي كانت تهم المعارضة باوسع قطاعاتها وبالاخص قضايا التطور القومي في المانيا ودور البابوية ووكلائها في تمزيق وحدة المانيا (٣٧) • وقد برز هذا الاتجاه الراديكالي واضحا اثناء مايسمى بـ « مناظرة ريخلن »(٣٨) وخلاصتها

ان الاوساط اللاهوتية تمكنت في ١٥٠٩ من استصدار امر امبراطورى يقضي باتلاف الكتب اليهودية ولكن ريخلن عارض ذلك لاعتقاده بان الكتب اليهودية تحوى الكثير مما يساعد على فهم المسيحية ، وتحول الجدل بين الفريقين الى صراع مبدئي حول امكانية او عدم امكانية معالجة القضايا الدينية معالجة انتقادية • وقد حظى ريخلن اثناء ذلك بمساندة كافة العناصر التقدمية في حين وقفت ضده قوى العالم الاقطاعي القديم ، فقد انحازت حلقة الانسانيين في ارفورت الى ريخلن في حين قاد لاهوتيو كيولن المعسكر المقابل • واحتدم الجدل بين الفريقين فأصدرت حلقة ارفورت في ١٥١٥ كراسا انتقاديا عنوانه « رسائل الجهلة » فضحت فيه لاهوتيي كيولن وتحللهم الخلقي وقدمت فيه صورة صارخة لتهتك ورياء وتعصب رجال الدين والسكولاستيين وسخرت من مناقشاتهم العقيمة وحتى من ركاكة اللغة اللاتينية التي يكتبون فيها مؤلفاتهم اللاهوتية التي اطلقت عليها اسم « لاتينية المطابخ »(٣٩) •

لقد نشر هذا الكراس دون الاشارة الى مؤلفه غير انه كان من بين من اشترك في تأليفه أحد الانسانيين الالمان المعروفين هو اولريخ فون هوتن ١٤٨٨ ــ ١٥٢٣ ، الذى كان يدعو الى حرية الفكر والى تحرير المانيا من استغلال روما ومن رجال الدين الكاثوليك • لقد وقف هوتن بصلابة ضد ظلامية السكولاستيين والرجعيين المتطرفين ومكنته زيارته لروما من ان يطلع على مجريات الامور في مقر البابوية فاقتنع بانها العدو الالد لالمانيا واخذ يسخر من صكوك الغفران ويستنكر تصرف البابوات •

يتضح من هذا العرض الموجز لافكار بعض الانسانيين الالمان ان الافكار البرجوازية ونمط الحياة البرجوازى كانت تكافح على يد هؤلاء المفكرين ضد الافكار والمفاهيم الاقطاعية السائدة لا لتجد مكانا لها في المجتمع الاقطاعي فحسب وانما لتحطم هذا المجتمع وتقيم على انقاضه مجتمعا آخر تتربع على عرشه البرجوازية الناهضة •

تلك هي صورة للاوضاع العامة في المانيا عشية الاصلاح الديني ، تلك الاوضاع التي تمخضت عن قيام الاصلاح الديني ، وهو ظاهرة اوربية عامة ، لاول مرة في المانيا وعن تحوله في ذلك البلد الى حركة اجتماعية عامة كانت سببا في احتدام المعارك الطبقية الحادة في ١٥٢٢ ـ ١٥٢٥ ، فأصبح بذلك اول معركة كبيرة بله اول ثورة ضد الاقطاع ، ويجب ان لاتحجب هذه الحقيقة عن اعيننا بسبب من ان هذه الثورة حدثت في المجال الديني ، فالواقع ان الثورة ضد الاقطاع لم يكن من الممكن في ظل الظروف السائدة آنذاك ، ان تحدث الا في المجال الديني ، فالثورة التي تهدف الى تحرير الطبقات الاجتماعية التي تجسد التقدم التاريخي من قيود النظام الذى استنفذ قدره التاريخي يجب بالضرورة ان تبدأ بتحرير هذه الطبقات من قيود الايديولوجية التي يرتكز عليها ذلك النظام • وطالما ان الكاثوليكية كانت السند الايديولوجي للنظام الاقطاعي وطالما ان الكنيسة كانت متغلغلة في كل شيء وتؤثر بشكل حاسم على كل جوانب الحياة الاجتماعية دون استثناء فضلاً عن كونها اكبر مالك للارض في اوربا الغربية تضغط ضرائبها واتاواتها على المصالح المادية لمختلف الطبقات الاجتماعية ، طالما ان كل ذلك قائم فلابد اذن ان يكون مفهوما ان تبدأ الثورة على الاقطاع في المجال الديني وان تتحول الثورة على الكنيسة الى حركة اجتماعية عامة كالتي شهدتها المانيا في اعقاب الدعوة اللوثرية •

(1) M. M. Smirin; "Germania v xvi i v Nacale xvll v. Istoria Serdnikh Vekov, T.2 Pod redakcii S. D. Skazkina i droog. -(Moskva 1966) Str. 59.

(٢) انظر :
R. H. Tauney; Religion and the rise of capitalism (London 1964), p. 68.

(3) M. M. Smidin; "Germania v epokhu Reformacii i Velikoj Krestianskoj vojne" Istoria Srednikh Vekov, T. II Pod redakcii S. D. Skazkina, (Moskva 1954) Str. 65-66.

(٤) حول سعة وتشعب النشاط الاقتصادي لهذه المؤسسات انظر مثلا :
R. H. Tawney; op cit pp. 78-79; J. W. Thomson; Economic and Social History of Europe in the Later Middle Ages 1300-1530, (New York 1958), PP. 425-430.

(5) R. H. Tawney; Op. cit. P. 79.

(٦) يؤكد تومبسون ان المانيا كانت تمتلك من المدن الحرة ومن سكان المدن النشيطين اكثر مما يمتلكه اي قطر اوربي آخر :
J. W. Thompson; Op. cit. P. 127.

(7) M. M. Smirin; "Germania v epokhu Reformacii i velikoj Krestianskoj Vojne" Str. 66.

(8) Quoted in M. M. Smirin; "Germana v xvi i v Nacale xvll v." Str. 60.

(٩) تضافرت في القرن الثالث عشر جملة من العوامل التي أدت الى حدوث تحسن نسبي في وضع الفلاحين في المانيا ، غير ان ذلك لم يستمر طويلا اذ ما لبثت احوال الفلاحين ان ساءت كثيرا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بسبب تطور العلاقات البضائعية ـ النقـدية وزيادة الثروة في المدن وسعي النبلاء للحصول على مدخولات جديدة لتغطية نفقات حياة الترف الباذخ التي كانوا يعيشونها مما دفـع بالاقطاعيين الى تشديد استغلال الفلاحين الامر الذى أثار مقاومـة عنيفة من جانب هؤلاء • انظر تفاصيل ذلك في :
E. A. Kosminsky i M. M. Smirin; Germania v. xlll-xv vv" Istoria srednikh Vekov, T. 1 Pod redakcii

E. A. Kosminckovo i. S. D. Skazkina; (Moskva 1952). Str. 425-426.

(10) M. M. Smirin; "Germania v epokhu Reformacii i Velikoj Krestianskeoj Vojne" Str. 67.

(١١) حول اتجاهات التطور الاقتصادى في المانيا في هذه الفترة انظر :
M.M. Smirin; "Germania v xvi i v nacale xvll v." Str. 61, 64-66.

(12) F. Engels; Krestianskaja Vojna v Germania (Moskva 1952) Str. 21.

(13) F. Engels; op. cit. P. 21.

(14) Denys Hay; Europe in the Fourteenth and Fifteenth centuries London 1966, P. 187.

(15) H. S. Offler "Aspects of Government in the late Medieval Impire" Europe in the Late Middle Ages, edited by J. R. Hale, J. R. Highfield, B. Smally (London 1965), P. 221.

(١٦) انظر :
M. L. Barg; Reformacia v Zappadnoj Europe xvi v.". Istoria Srednikh Vekov, Izdatelsmvo "vevshja shkola" (Moskva 1964) Str. 496-497.

(17) H. S. Offler; Op. cit. P. 222.

(١٨) يقرر المؤرخ بيرين بان « سكان المدن في القرون الوسطى كانوا مهيأين جيدا وبشكل فريد للدور الذي سيلعبونه في ٠٠ الاصلاح الديني » :
Henri Pirenne, Medieval cities, their origins and the Revival of Trade, translated by F. D. Hulseg, (Princeton 1952) P. 234.

(19) M. M. Smirin; "Germania v xvi i v nacale xvll v." Str. 69.

(٢٠) تحليل لهذه الفئة والعناصر التي تتألف منها في المانيا في الفترة موضوعة البحث يوجد في
F. Engels; op. cit. PP. 28-30.

(٢١) هذا لا يعني طبعا انه لم تحدث قبل ذلك انتفاضات شعبية في المدن والارياف في المانيا بل بالعكس كان تمرد الطبقات الدنيا ظاهرة بارزة.

في اوربا في القرن الرابع عشر حيث اجتاحت الانتفاضات كثيرا من المدن الايطالية والفرنسية والالمانية • انظر :

J. W. Thompson, op. cit P. 403.

(٢٢) حركة شعبية ثورية في بوهيما ضد الكنيسة الكاثوليكية والاستغلال الاقطاعي بدأت عندما وقف يان هس (١٣٧١ ـ ١٤١٥) ضد البابوية ودعا الى عدم الاعتراف بها • انظر حول قضية هس والتطورات التي نجمت عنها :

W. T. Waugh; A history of Europe from 1378 to 1494, London 1949, PP. 208-239.

انظر ايضا : عبدالعزيز الشناوى : اوربا في مطلع العصور الحديثة ج ١ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ، ص ٣١٨ ـ ٣١٨ ؛ عبدالقادر احمد اليوسف : العصور الوسطى الاوربية ٤٧٦ ـ ١٥٠٠ بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣١٦ ـ ٣١٧ •

(٢٣) كانت الراية المرسومة عليها صورة حذاء رمزا لنضال الفلاحين ضد النير الاقطاعي آنذاك ، ومنها جاءت التسمية •

(٢٤) انظر :

M. M. Smirin; "Germania v Epokhu Reformacii i Velikoj Krestianskoj Vejne" Str. 72-73.

(25) F. Engels; op. cit. P. 56.

(26) M. M. Smirin, "Germania v xvi i v Nacale xvll v" Str. 60.

(٢٧) على الرغم من ان هذا الكراس سمي باسم الامبراطور سيجزموند الاول ١٤١٠ ـ ١٤٣٧ الا انه لا علاقة لمحتواه بمشاريع الاصلاح الامبراطورى التي كانت تصدر عن الاوساط الحاكمة ذلك انه كان يعبر عن ميول الفئة المتوسطة من سكان المدن التي كان يهمها ان تخلق الظروف الملائمة لتطور الصناعة والتجارة في المانيا ولهذا فانه طالب بالغاء الدويلات الصغيرة في المانيا واخضاع البلد كله لسلطة مركزية ••• الخ • حول محتويات الكراس • انظر :

Sovetskaja Istoriceskaja Inciklopidija T. 12 Str. 30.

(28) M. M. Smirin; "Germania v Epokhu Reformacii i Velikoj Krestianskoj Vojne" Str. 75.

(29) E. A. Kosminsky i M. M. Smirin; op. cit. P. 439.

(30) Denys Hay; op. cit. P. 195.

(31) M. A. Barge; op. cit. P. 496.

(٣٢) عبدالعزيز محمد الشناوى : المصدر السابق ، ص ٣٢٠ .

(٣٣) من الجدير بالملاحظة ان مارتن لوثر الذى ارتبطت باسمه بداية حركة الاصلاح الديني درس في هذه الجامعة ، حيث دخلها في ١٥٠١ وحصل منها في ١٥٠٥ على شهادة الماجستير .

(34) M. M. Smirin; "Germania v Epokhu Reformacii i Velikoj Krestianskoj Vojne" Str. 76.

(٣٥) عبدالقادر احمد اليوسف : ارازمس ، « تأملات تاريخية في فلسفته التهكمية » المثقف العدد ١٩ ، ١٩٦٠ ص ٥٨ . حول ارازمس انظر ايضا :

Preserved Smith; Erasmus, A study of his life; Ideals and place in history, New York 1962.

(36) M. M. Smirin; "Germania v Epokhu Reformacii i Velikoj Krestinaskoj Vojne" Str. 77.

(٣٧) انظر التفاصيل في :

M. M. Smirin, "Germania v xvl i v Nacale xvll.

(٣٨) ايوهان ريخلن (١٤٥٥ ـ ١٥٢٢) احد الانسانيين الالمان كان يسعى الى التوفيق بين الاخلاق المسيحية والحركة الانسانية والى البرهنة على ان الدين المسيحي يقيم الصلة بين ما هو الهي وما هو بشري وبهذا يعترف بايجابية الحياة الارضية ويجد شيئا الهيا في الانسان لنفسه . وعنده ان « الفكرة المسيحية » تكمن في استخدام المعرفة العلمية والفكر الانتقادي للكشف عن كل ما هو الهي وخالد في الحياة الدنيا والوجود الارضي ، ولهذا فانه كان يرى بوجوب دراسة المسيحية لا بالاستناد الى التعاليم الكنسية السائدة وانما بدراسة مصادرها الاولية وتحليلها تحليلا انسانيا .

(39) M. M. Smirin, "Germania v Epikhu Reformacii i Velikoj Krestianskoj Vojne" Str. 78.

حركات القياس النفسي والتربوي واتجاهاتها

الدكتور موفق الحمداني
استاذ مشارك
قسم علم النفس

الخلاصــــة

حاول الباحث طرح اتجاهات حركات القياس النفسي والتربوي في كل من الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الامريكية والعالم العربي • ثم استخلص من ذلك شروط نشوء وتطور حركات القياس • وطالب ببلورة هذه الشروط واتخاذ القرارات بشأنها والعمل بموجبها •

لقد اصبحت وسائل تقييم الطلبة المتبعة في العراق موضع تساؤل • وجاءت نتائج البحوث حول الامتحانات (١) (٢) (٣) (٤) مؤيدة للشكوك التي تساور المربين وغدا من الضروري التفكير في اعادة النظر في اساليب التقييم المتبعة لدينا • وقد عن لنا لذلك ان نستعرض بعض حركات القياس النفسي لنستخلص منها بعض المؤشرات عما هو كائن في هذا الصدد وعما يجب أن يكون • وسنبدأ في هذا البحث ، باستعراض القياس والتقويم في الولايات المتحدة والقياس والتقويم في الأتحاد السوفيتي ومن ثم نعرج على اتجاهات التقويم في العالم العربي بشكل عام والعراق بشكل خاص •

حركة الاختبارات النفسية في الولايات المتحدة

تشكل حركة الاختبارات في الولايات المتحدة وانكلترا احدى قمم « النجاح » في علم النفس المعاصر • ومهما اختلفت مسببات نشوء تلك الحركة واتجاهاتها فهي تتفق في جذورها المادية الآلية والتي تتضح في المسلمـــة الشهيرة « كل ماهو موجود ، موجود بكمية • وكل ماهو موجود بكميـة

يمكن ان يقاس » • وبما ان علم النفس يدرس « السلوك » وبما ان السلوك مادي أو مظهر حركي من مظاهر المادة ، اذن فهو خاضع للقياس •

وقد اثرت الفلسفات السائدة منذ نشوء القياس ، على يد كالتن ، على شكل ومحتوى القياس النفسي والعقلي في الغرب • اذ ان الفلسفات السائدة انعكست على مدارس علم النفس المعاصرة وكانت حركة القياس تتجـه اتجاهات تتساوق مع اتجاهات تلك المدارس الفكرية • فقد تأثرت حركة القياس تأثرا بالغا بالداروينية الاجتماعية في انكلترا • وتأثرت حركة القياس في الولايات المتحدة بالفلسفة الذرائعية • وفي المانيا تأثرت حركة القياس بالفلسفة الكلية • ولكنها في جميع احوالها آنفة الذكر تصورت الانسـان كماكنة أو آلة سلبية هي نتاج لعوامل البيئة والوراثة أو أحدهما •

واتسعت حركة القياس في الولايات المتحدة اتساعا هائلا خلال القرن العشرين وانتشرت البحوث في هذا الميدان انتشارا كبيرا وتطورت اساليب وتقنيات انشاء المقاييس بتطور المفاهيم والاساليب الاحصائية • وكان لمظاهر الازدهار هذه اسباب متعددة يمكن اجمالها بما يلي :

١ ـ التأكيد على الفروق الفردية : دأبت مدارس علم النفس المختلفة على التأكيد على الفروق الفردية والاصرار على تفرد الشخصية الانسانيـة وتطلب ذلك ايجاد مقاييس تحدد هذه الفروق وتكشف جوانب هـــذا التفرد • ولانغالي اذا قلنا بأن حركة القياس النفسي تفقد مبررات وجودها دون افتراض وجود الفروق الفردية •

٢ ـ نشوء الفكر الديموقراطي : لقد شهد القرن العشرين التأكيد ، بشكل لم يسبق له مثيل ، على مفاهيم الديموقراطية ومبادىء المساواة وتكافؤ الفرص • وقد اتخذت هذه المبادىء في الغرب صيغة مبدأ الوصول بكل فرد الى أعلا ما تسمح به قدراته الوراثية • واتاحة الفرص أمام الفرد لتحقيق

هذا الهدف تتطلب معرفة قدرات الفرد وقابلياته بغض النظر عن نشأته ولا يمكن تحقيق هذه المعرفة دون وجود مقياس موضوعي يكشف هذه القابليات والقدرات والاستعدادات • ولقد تركت هذه المفاهيم آثار بيّنة على التربية والمؤسسات الاجتماعية الاخرى ، التي حاولت الحكم الموضوعي على الافراد من خلال الاختبارات •

٣ ـ الاقتصاد الحر : يتضمن الاقتصاد الحر كنظام اقتصادى مفاهيم تنعكس على شتى قطاعات المجتمع من اهم تلك القطاعات قطاع سوق العمل فلقد عمد الصناعيون الى اختيار الكوادر اللازمة بناء على إنتاجية الكوادر او على احتمالات استفادة العمال من التدريب الذى يقدمه الصناعيون في مؤسساتهم •وجرى ذلك كله تحت شعار الفرد المناسب في المحل المناسب • ولا ريب في جدارة هذا الشعار وجدواه اذا جرى بشكل علمي وموضوعي• فان وضع الفرد في المكان المناسب ادعى لسعادته وقدرته على تحقيق ذاته ، ومردود ذلك لايعود بالنفع على رب العمل فقط الذى سوف يحضى بانتاج أوفر بكلفة أقل ، وانما ينعكس على سعادة العاملين ورضاهم عن أنفسهم • الا ان ذلك يتطلب مقاييس دقيقة تستطيع التمييز بين المتقدمين للعمل على هذا الاساس كما يتطلب تصورا لمجتمع يوفر الحياة الحرة الكريمة لافراد المجتمع كافة في ظل ظروف يمتنع فيها التخطيط الاجتماعي والاقتصادي • اذ ان الاقتصاد الحر لايخضع للتخطيط الفوقي كما هو معلوم • ولا يمكن الخلاص من التناقض بين الفرضيات الاساسية لمثل هذه المقولة •

٤ ـ التلميذ كمحور للعملية التربوية : لقد نجم عن تطور الفكر التربوي في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين التأكيد على التلميذ كمحور للعملية التربوية وقد طالب اصحاب هذا الرأى بفهم التلميذ فهما اعمق مما تسمح به الانطباعات لشخصية ولقد عنى ذلك الاعتماد بدرجة اكبر على مختلف انواع

الاختبارات التي يستطيع المعلم استخدامها ؟ أو الاعتماد على المختصين في اعطائه (أي المعلم) فكرة عن نتائجها • وأدى كل هذا الى تطوير شتى الاختبارات التي تقيس الذكاء او الشخصية او الميول والقابليات والاستعدادات •••• الخ وجرى فعلا تطبيق هذه الاختبارات تطبيقا واسعا في المدارس •فعهد للمدرسين استخدام قسم منها وهو ما يسهل تطبيقه وتفسير نتائجه ، وعهد للمرشدين النفسيين تطبيق الاختبارات الأكثر تعقيدا على ان يقدم المرشد تقريرا عنها للمعلمين للاستفادة منها في التطبيقات التربوية •

٥ ـ تطور اساليب البحث في علم النفس : لقد استثار النقاش حول فلسفة العلم مصممي الدراسات التجريبية في علم النفس وحفزهم الى ابتكار شتى الاساليب لضبط متغيرات الدراسة • واذا كان التجريب يؤكد على الجوانب التي يتشابه فيها الافراد على عكس الاختبارات التي تؤكد على الفروق الفردية[٥] فهناك الكثير من التصاميم التجريبية التي يحاول الباحث فيها تقنين الاستجابات وفق مقياس معين وهو الاختبار •وكما سبق أن أشرنا ، تقدمت البحوث الاحصائية تقدماً مكن الباحثين من انشاء اختبارات تتميز بدرجة ثبات وصدق مناسبة تبرر استخدامها في التجارب المختلفة •

ولقد نجم عن استخدام الاختبارات استخداما واسعا فوائد اجتماعية جمة سواء بالنسبة للمؤسسات التي استفادت منها او للمجتمع ككل • فقد ادى اختيار سواق السيارات العمومية عن طريق الاختبارات الى تخفيض حوادث السيارات بنسبة كبيرة • كما استخدمت الاختبارات في بعض الجيوش لاستبعاد غير الصالحين وهبطت فعلا في الجيوش نسب الاصابات بالصدمات النفسية أثناء القتال • وفي هذا توفير كبير في الارواح والنفقات في الحرب[٦] • وهناك العديد من الامثلة على نجاحات حركة الاختبارات التي لسنا في صدد تعدادها في هذا البحث ويكفي أن نقول ان هناك من المهن لا يقبل

فيها الا من تثبت جدارته على الاختبارات اولا ، مثل ربابنة الطائرات ،وذلك لجسامة المجازفة التي تتحملها دون هذه الاحتياطات •

الا ان استخدام الاختبارات لم يكن كله نجاحا فقد اشار البعض الى سلبيات خطيرة لتلك الحركة نمر عليها مرورا سريعا فيما يلي :

١ ـ لقد استخدمت الاختبارات كوسيلة لتكريس الفروق الحضارية والعنصرية والطبقية • ولقد كان ديفيز من الذين تخصصوا في دراسة اثر العوامل « الحضارية » في اختبارات الذكاء • وقد شرح معطيات هذا التأثير في عدد من دراساته • وكان المنطلق الاساسي لنقده ان الفروق الملاحظة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة تنجم عن التحيز الحضارى في اختبارات الذكاء نفسها •(٧)

ويرى هافكهرست ان اختبارات الذكاء مصممة لقياس جوانب معينة من القدرات العقلية يتفوق فيها اطفال الطبقات العليا بسبب العوامل الحضارية التي تتميز بها تلك الطبقات وبسبب الجهاز التربوى الذى ينمي هذه القدرات اذ ان الجهاز نفسه حصيلة فكر هذه الطبقات •

فيقول هافكهرست :

« ان تقسيم الطلبة على أساس القدرة يؤدي الى وضع أطفال الطبقة المتوسطة في الشعب العالية وأطفال الطبقة الفقيرة في الشعب الدنيا • ويحصل الطلبة في الشعب العالية على خبرات اكثر في التعلم اللغوى والتجريدى ويؤدى ذلك الى تفوقهم في اختبارات الذكاء التي تتصف بالتجريد واللغوية »(٨) •

ويشير ديفيز الى أن لغة الاختبارات نفسها هي لغة الطبقات الوسطى وهي غريبة عن الاشكال اللغوية التي تستخدمها الطبقات الفقيرة •

ويضيف ديفيز الى ان النجاح على اختبارات الذكاء يتطلب عادات

ودوافع تتواجد لدى اطفال الطبقات العليا دون الطبقات الفقيرة [٩] ويتهم ديفيز المربين بأنهم يعتبرون حضارة الطبقة الوسطى ، الحضارة الحقيقية الوحيدة .

وقد حاول ديفيز وايلس انشاء اختبار يتم فيه تلافي النقد الموجه الى بقية الاختبارات العقلية بحيث يجعله غير متحيز للطبقة الغنية برفع العناصر المتحيزة من الاختبارات [١٠] .

ولكن هذا الاتجاه لم ينج من النقد ايضا . فقد اشارت انستازى الى امر جدى في هذا الشأن « ان رفع العناصر المتحيزة من الاختبار لا يقضي على الفروق الحضارية في السلوك . اذ ن المعايير التي يقاس صدق الاختبار بموجبها هي نفسها متحيزة ولا معنى لاختبارات الذكاء الا اذا تم تعريفها اجرائيا بموجب هذه المعايير »[١١] .

٢ ـ استخدمت الاختبارات في كثير من الاحيان لصالح المؤسسات دون الافراد الذين يخضعون لها . وقد ظهرت موجة من النقد العنيف في الولايات المتحدة لحركة الاختبارات على اساس ضررها بمصالح المواطنين لحساب الشركات والمؤسسات التي تستخدمها .[١٢]

٣ ـ تضخيم الفروق الفردية : ان الاساليب الاحصائية المتبعة في انشاء الاختبارات مثل تحليل عناصر الاختبار (item analyses) تؤدي الى التأكيد على الفروق الفردية وتضخيمها . فلا يعتبر أي عنصر من عناصر الاختبار مفيدا الا اذا استطاع أن يميز بين الافراد الخاضعين للاختبار وينجم عن ذلك ان « افضل » الاختبارات هي تلك التي تنتشر فيها الدرجات انتشارا واسعا .[١٣]

هدف الاختبارات اذن هو التنبؤ بالفروق بين الافراد وليس قياس العلاقات السببية في مجالات التعلم وهذا يعني ان البيئة واثارها على الفرد

قد اختزلت لتغدو سببا من اسباب اخطاء التباين التي يحاول الباحث تجنبها Error Variance ويعود هذا المنطلق الى رد الفروق الفردية المضخمة الى عوامل الوراثة • وتتعارض هذه النتيجة مع جل منطلقات علم النفس الحديث •

٤ ـ لقد نشأت في الولايات المتحدة موجة من النقد لحركة الاختبارات على اسس اخلاقية انتشرت في الصحف والمجلات (راجع مثلا جريدة واشنطن بوست بين ٤ـ٢٠ حزيران ١٩٦٥) وشارك فيها عدد من علماء النفس تصاعدت حتى قام مجلس الشيوخ الامريكي بتأليف لجنة تحقيقية في شؤون الاختبارات وتطبيقاتها عام ١٩٦٥ برئاسة سام ارفن الصغير عضو مجلس الشيوخ الامريكي وتقدم بعد انتهاء التحقيق بمشروع قانون يمنع استخدام الاختبارات (عام ١٩٦٦) في الولايات المتحدة •[١٥]

وكانت الاسس التي بنيت عليها الحملة ترتكز على حق الفرد في الدفاع عن نفسه حينما يحرم من وظيفة ما • وهذا امر لايتوفر لدى استخدام الاختبارات اذ ان حكمها قاطع لايقبل التمييز • كما قيل ايضا ان استخدام اختبارات الشخصية على المتقدمين للعمل توفر للشركات أسلحة تلاحق المتقدمين اينما ذهبوا بعد ذلك •[١٦]

وقد اثيرت مشكلة التدخل في الشؤون الشخصية والمعتقدات عن طريق الاختبارات وفي ذلك انتقاص من حرية الفرد الفكرية وما يتعلق بذلك من حقوق الانسان[١٧] •

٥ ـ تفريغ الانسان من المحتوى الانساني عن طريق الاختبارات :

ان تحويل الجوانب النوعية للشخصية البشرية الى امور خاضعة للقياس بحيث يعبر عنها برقم او مجموعة ارقام اثار العديد من الناقدين لحركة الاختبارات اذ تؤدى هذه العملية برأيهم الى تحويل الانسان الى ارقام مجردة

لاتعبر عن كلية الانسان بآماله وآلامه وكفاحه ونجاحه وفشله فلا تستطيع الأرقام التعبير عن « تفرد » الانسان وفي ذلك خطر على البشرية كلها اذ يعني ذلك الاتجاه نحو اخضاع الانسان للمكننة لا اخضاع المكننة للانسان[١٨] .

ويشير لورج الى ان استخدام الارقام للتعبير عن مستوى ذكاء الفرد هو مسألة تتعلق بسهولة التعبير ولايمكن اعتبار هذا الموضوع مثالا يحتذى ، اذ ان المعلومات المتوافرة اليوم تدل بوضوح ان الذكاء هو ليس قدرة موحدة . ويجب لذلك معالجة الموضوع على هذا الأساس[١٩] .

لقد جاءت استشهاداتنا في الصفحات الماضية عن الذكاء واختباراته . الا ان اختبارات الشخصية والقدرات والقابليات وغيرها من انواع الاختبارات لاتختلف عن اختبارات الذكاء . فكلها يرتبط بالحضارة التي ينشأ فيها الانسان . ويمكن الحديث عن انجازاتها ومثالبها بنفس المنطق .

لقد نجم عن الدراسات التي اجريت في اوائل القرن العشرين تشكيك في جدوى الاختبارات الانشائية (وبالتبعية الاختبارات الشفوية) وذلك لعدم اتفاق المصححين على الدرجات التي تمنح لنفس الورقة الامتحانية . بكلمة اخرى نقدت الامتحانات الانشائية نظرا لانخفاض ثباتها . ولذلك توجه المعلمون نحو الاسئلة الموضوعية وانتشرت انتشارا واسعا . وتتضمن معظم الكتب الدراسية في الولايات المتحدة ملحقا يعده المؤلف ويباع للمدرسين يتضمن مئات الاسئلة الموضوعة التى يستطيع ان يستخدمها المدرس في امتحاناته . كما نجم عن التباين في المناهج الدراسية في الولايات المختلفة اختلافات في المستويات الدراسية دفعت نحو اعداد اختبارات تحصيلية مقننة يمكن ان تعطى للطلبة ويستخلص عن طريقها موقع التلميذ بالنسبة لاقرانه ويعبر عن هذا الموقع بالمعدل التربوى (الذى يشبه المعدل الذهني في اختبارات الذكاء .)

ومن الجدير بالذكر ان المنحى العام للاختبارات التحصيلية المقننة توجه نحو تحديد المستويات التحصيلية للطلبة دون محاولة تشخيص العمليات العقلية الوسيطة التي سببت ظهور هذا المستوى • واستعان المربون في الولايات المتحدة باختبارات الذكاء والشخصية وغير ذلك من الاختبارات لتشخيص اسباب تأخر او تفوق الطلبة • ولعل أهم اسباب ظهور هذا الاتجاه هو انتشار المدرسة السلوكية واتساع نفوذها وهي ، كما هو معروف ، لاتعير العمليات العقلية الوسيطة اهتماما كبيرا ، وميل الباحثين والمربين ـ تحت ضغط الوضعيين الايجابيين ـ الى زيادة دقة التجارب وتجنب « فائض المعنى » Surplus Meaning الذي يقع فيه الباحث لامحالة لدى معالجته الجوانب النوعية للتحصيل •

ولامجال هنا لتفصيل نظم الامتحانات في الولايات المتحدة لاختلاف النظم ولامركزيتها • ولكننا نستطيع الاشارة اجمالا الى ان تقييم الطالب يعتمد على الاكثار من الامتحانات يومية واسبوعية وشهرية وفصلة ونهائية • وكان ذلك نتيجة لتأثير دراسات ثورندايك وتلامذته التي دللت على أهمية معرفة نتائج السلوك بالنسبة للمتعلم •

الاختبارات والمقاييس في الاتحاد السوفياتي :

هناك ثلاث تيارات اساسية حددت مسيرة حركة الاختبارات في الاتحاد السوفياتي وهي :ـ

١ ـ تأثير الفكر البافلوفي وبخاصة الانماط الفسلجية (Typology) التي طرحها بافلوف والتي قال بامكانية تصنيف البشر بموجبها والاسس الفسلجية التي تؤدى الى ظهورها •

٢ ـ تأثير الفكر الماركسي ـ اللينيني وبخاصة المنطلقات الاجتماعية التي تؤكد على المساواة والجماعية وتفسيرات فيكوتسكي التي طرح بموجبها مبدأ التأريخية الاجتماعية •

٣ ـ المنع الذى أصدره الحزب الشيوعي عام ١٩٣٦ على استخدام الاختبارات العقلية المقننة والذي أثر تأثيرا بالغاً على طرق دراسة الفروق الفردية •

وسنشرح فيما يلي ، باختصار ، كل من هذه التيارات الثلاث :

١ ـ لقد تحدث بافلوف عن « الانماط العامة للفعالية العصبية العليا » ومايقابلها من « الامزجة » وانماط الاجهزة العصبية • وجاء تعريفه لهذه الانماط مبنيا على خاصيتين أساسيتين لفعالية الجهاز العصبي وهي التهيج والكف من جهة وطريقة تفاعلها مع سمات الجهاز العصبي الثلاث من جهة اخرى وهي القوة والتوازن والحركة • ونجم عن ذلك اربعة امزجة هي دموى (حيوى) ، بلغمي (هادىء) ، صفراوى (متهور) وسوداوى (ضعيف) • وميز بين ثلاث انماط انسانية بنيت على اساس مدى استخدام جهاز الاشارة الاولى او جهاز الاشارة الثانية ، وهي : عادى وفني وفكرى •[19]

ولقد حاول تبلوف (Teplov) وجماعته تطوير السبل التي يمكن عن طريقها ترجمة هذه الانماط الى مقاييس رقمية يمكن بموجبها تصنيف البشر وسلك تبلوف سبيل الدراسات الفسلجية محللا خواص الجهاز العصبي وقدم دراساته المنهجية حول الموضوع بكتاب نشر عام ١٩٦١ [20] واستخدم في هذه الدراسات وسائل احصائية اهمها التحليل العاملي لاكتشاف الخصائص النقية والرئيسة للجهاز العصبي • واستهدفت الدراسة توفير السبل المبسطة لتشخيص الاجهزة العصبية وربطها باشكال السلوك •

واستخدم ليتس (Leyctes) الصيغة نفسها مع ربط النمو العقلي بجوانب الشخصية • وقد رفض الاعتماد على المقاييس العقلية لانها تكرس حسب اعتقاده ، الفروق القومية والطبقية واكد على دراسة الجوانب المتفاعلة

للشخصية وهاجم الاختبارات لانها تقيس جوانب منفصلة من الشخصية واستخدم الدراسات الطولية لانها تظهر الجوانب الفريدة للشخصية بينما تؤكد الاختبارات على مقابلة واحدة تفرغ الشخصية من محتواها • [٢١].

٢ ـ واذا كانت دراسة الفروق الفردية في الاتحاد السوفياتي تعتمد على فهم العوامل الفسلجية فانها تؤكد اكثر ما تؤكد على التفاعل الاجتماعي وظروف الحياة والتربية والبيئة حيث تؤدى كلها الى تحوير استجابة الجهاز العصبي • ولكن علم نفس الشواذ (ويدعى هناك بعلم النفس الطبي) يتجه اتجاها فسلجيا ، ولا تستخدم الاختبارات النفسية كما تستخدم في الولايات المتحدة أو الغرب عموما •

٣ ـ وتلعب الجماعيات دورا هاما في التأثير على الفكر فيما يخص الفروق الفردية وبالتبعية حركة القياس النفسي • وتعتبر العائلة الوحدة الجماعية الاولى (Collective) • وتعتمد التربية الاخلاقية على آراء مكارنكو التي تؤكد على ان افضل صيغ النمو الخلقي والانفعالي تتطلب الفعالية المنتجة ضمن اطار الجماعة المنظمة او سلسلة من الجماعات المنظمة • وبما ان هذه الاراء تلقي القبول الواسع نجد ان التأكيد ينصب على الانصياع للجماعة لا الخروج عنها ويستتبع ذلك التقليل من التأكيد على الفروق الفردية • ويتم في هذا الصدد تكوين مواقف نفسية محددة من الذات ومن الجماعة • ولكن ذلك لايعني اهمال الفرد • ويشير فليشمان الى انالسوفيت يعتقدون انهم يبذلون من الرعاية للفرد اكثر مما يبذله الامريكان ويضيف « ان المعلمين السوفييت يتمتعون بدوافع عالية ويقضون الكثير من الوقت في العمل مع الاطفال بشكل فردى » [٢٢] ويؤكد هذا الاتجاه عدد من المؤلفين الغربيين منهم كورين (Gurin) [٢٣] ايداشكن (Idashkin) شيرمان (Schirman) [٢٥] وغيرهم •

ولكن استخدام الاختبارات كان شائعا في الاتحاد السوفياتي خلال العشرينات وحتى منتصف الثلاثينيات ويشير ليفن الى ان المدارس آنذاك كانت تحيل التلامذة الذين يعانون من المشاكل النفسية او التعليمية او الانضباطية الى البيدولوجيين (وهم اخصائيون في الجوانب النفسية لعلم نفس الطفل ويقابلون المرشد النفسي في المدارس الغربية) الذين كانوا يطبقون عليهم الاختبارات النفسية ويقررون ارسالهم الى صفوف خاصة بالمتأخرين او للعلاج النفسي ... الخ .

ولكن مع مرور الزمن ازداد عدد الصفوف الخاصة تزايدا كبيرا مما استدعى شكوى الاساتذة والاباء والامهات .(٢٦)

وظهر النقد العنيف لهذا الاتجاه بناء على أسس متعددة يمكن تلخيصها بما يلي :ـ

١ ـ يجافي تطبيق الاختبارات فلسفة الحزب الحاكم .

٢ ـ استخدمت نتائج الاختبارات (كنتائج اختبارات الذكاء مثلا) وكأنها صادقة تماما وثابتة تماما .

٣ ـ امكانية حصول الاطفال على نفس الدرجة في الاختبار بالرغم من اختلاف صيغ النجاح والفشل . بحيث تظهر الجوانب النوعية المختلفة ملخصة برقم واحد لايميز تلك الفروق النوعية .

ونجم عن ذلك ان اصدر بيان تم بموجبه منع استخدام الاختبارات وماشاكلها بناء على الإعتبارات التالية :

١ ـ ان الاختبارات غير علمية .

٢ ـ تسيء الاختبارات للنظام التربوي .

٣ ـ تجافي فلسفة الاختبارات الفلسفة الماركسية الديالكتيكية .

٤ ـ ابتكرت الاختبارات لتكريس الفروق الطبقية في المجتمع (٢٧).

ويقول فيكوتسكي عندما نخضع الطفل الى اختبار مايهمنا الحصول على مستوى تقدمه الفعلي • ولكن ذلك لايكفي اذ لانستطيع تحديد امكانيات الطفل الحقيقية عن هذا الطريق • ويطلق فيكوتسكي مثالا لنفرض ان طفلين في السابعة من العمر بلغا ، على اختبار عقلي ، عمرا عقليا قدره سبع سنوات، فيعتبر هذان الطفلان متساويان في المستوى • ولكننا نجد اننا اذا اخذنا محاورة كل منهما عن طريق طرح الاسئلة والتشبيهات والامثلة ينجز الاول عمليات في مستوى عمر ٩ سنوات بينما الثاني ينجز العمليات في مستوى ٧٫٥ سنة • ويقود ذلك الى التمييز بين مستويين لاتميز بينهما الاختبارات هما مستوى الانجاز الفعلي ومستوى الانجاز الممكن • ويقول فيكوتسكي ملخصا « ان مستوى نمو الطفل العقلي اذن لايمكن ان يحدد الا بايجاد مستويين على الاقل ••• مستوى النمو الفعلي ومنطقة النمو المحتملة • وقد يحصل طفلان على نفس المستوى الفعلي للنمو ولكنهما يختلفان في ديناميكية تطورهما اختلافا تاما »(٢٨) •

ويرى ليونتييف رأيا مشابها « في ذهني حقائق تتعلق بالاستخدام الواسع للاختبارات النفسية في عدد من الاقطار من اجل اختيار الاطفال المتفوقين ان هذه الاختبارات لاتمنع المصابين بقصور عضوي فقط من التقدم بل هؤلاء الذين يستطيعون التقدم بالرغم من عدم اجتيازهم لبعض الصعوبات الاولية »(٢٩) •

ولعل الغوص في المشكلة الى اعماقها يوضح الموضوع بشكل افضل • من المعروف ان علماء النفس في الغرب يضعون ثقل النمو اما على البيئة او الوراثة او على التفاعل بينهما مع التأكيد على احد العاملين اكثر من الاخر • وهذا مايدعى بنظرية العاملين • ويرى ليونتييف ان وجهة النظر هذه حتى ولو اكدت على أهمية البيئة فانها لدى التحليل النهائي تضع البيئة على الدرجة الثانية من الاهمية ويقول موضحا :

« بما ان المعيار المستخدم في « اختبارات الذكاء » مستمد من المقارنة مع المستويات المنجزة من قبل الاطفال في نفس العمر وفي الظروف البيئية وبما ان نظرية العاملين (الوراثة والبيئة) هي المنطلق ، فالحديث عن دور البيئة مستحيل » . [٣٠]

ولكن العلماء السوفييت عموما يرفضون نظرية العاملين المشار اليها اعلاه اذ ان الانطلاق من تفاعل البيئة والوراثة لتحديد سلوك الطفل يضع الطفل نفسه في موقف سلبي .

ويوضح هذا الرأى بوكويافلنسكي ومنشنسكايا بقولهما « بناء على هذه النظرية (نظرية العاملين) يتحدد نمو الطفل حتما بعاملين : العمر ويعتبر عاملا بيولوجيا صرفا والبيئة ، اى التنبيهات الخارجية التي يخضع لها الطفل خلال عملية تربيته . ان العلماء السوفييت لايمكن ان يقبلوا هذه المنطلقات التي تضفي على الطفل دورا سلبيا » . [٣١]

فالطفل من وجهة النظر هذه فعال وديناميكي يؤثر في البيئة ويتأثر بها .

ويعترض ليونتييف على استخدام الاختبارات العقلية لتصنيف الطلبة موضحا « ان الاختبارات لاتكشف طبعا سمات التخلف العقلي ولا تستطيع تفسيرها بأى حال من الاحوال . ولا تفعل اكثر من ان تعطينا وهم تفسير اسباب تخلف الطفل عقليا ولاتستطيع الاختبارات ، اذن ، ان تقدم الاسس التي يمكن بموجبها اختيار السبل التي يجب ان تطرق لمعالجة تخلف الطفل او مجاميع الاطفال والتغلب عليه » [٣٢] .

كما يرفض ليونتييف الاسس الاخلاقية التي بنيت عليها حركة الاختبارات وهو يرى بأن مستقبل الطفل يتحدد على أساس الاختبارات في الغرب . ويؤكد ضرورة عدم اتخاذ قرار يمس مستقبل الطفل الا اذا كانت

الاسس التي يبني عليها القرار صادقة وثابتة تماما • وبما ان نتائج الاختبارات العقلية تتغير بين فترة واخرى يغدو من الخطر اتخاذ القرارات على اساسها اذ انها ليست ثابتة بما يكفي •

الا ان ما مر ذكره لايعني تحريم استعمال كل الاختبارات بجميع اشكالها ، بل يعني الامتناع عن استعمال الاختبارات المقننة فهناك العديد من الدراسات التي تنشر في ادبيات التربية وعلم النفس في الاتحاد السوفياتي وبقية الاقطار الاشتراكية التي تظهر فيها استخدامات لاختبارات يصممها الباحث لغرض الدراسة نفسها او يستخدم فيها اختبارات غربية او شبيهة بتلك التي تستخدم في الغرب الا انها تستخدم بطريقة مختلفة • ومن هذه الدراسات مايستعمل حل المسائل الرياضية او تصنيف الصور او مقارنة الالوان وحتى الاختبارات العقلية الغربية مثل اختبار اوتس واختبار القيم لمورس • وتشبه بعض الاختبارات المستخدمة في الاتحاد السوفياتي اجزاء من بطاريات الاختبار الغربية (٣٣) • ولكن الاهم من ذلك هو طريقة تحليل نتائج الاختبار • فالتأكيد في الاتحاد السوفياتي يتركز على الجوانب النوعية وتشخيص العمليات العقلية الوسيطة وتحليلها والابتعاد عن التحليل الاحصائي للنتائج الا ما ندر •

ولقد نجم عن التيارات الفكرية والتطبيقية الانفة الذكر اضطرار علماء النفس والتربية في الاتحاد السوفياتي الى الاعتماد على وسائل اخرى لتقييم الطلبة •

ويعتمد تقييم التلميذ على انجازه لواجباته البيتية والامتحانات الدورية والمشاركة اليومية للتلميذ اثناء المناقشات في الصف • وتسجل درجات الطالب التي تتراوح بين الصفر والخمسة في دفتر الدرجات الذى يوقعه ولي امر الطالب كل اسبوع وتعتبر الثلاثة درجة النجاح الصغرى واذا

كانت الدرجات تشبه النظام الامريكي الذى يستخدم الحروف بدلا من الارقام فان نظام الامتحانات يشبه التطبيقات التربوية في العراق ، اذ يمنح الطالب الراسب فرصة اعادة الامتحان في نهاية السنة واذا رسب مرة اخرى يعيد السنة الدراسية • ويحدد نجاح الطالب بناء على مجمل عمله خلال السنة دون امتحان نهائي • ويشذ عن هذه القاعدة الصف العاشر (المنتهي) والسابع ، حيث يخضع التلميذ الى إمتحان نهائي • ويقابل الامتحان النهائي في السنة العاشرة امتحان الكفاءة •

ويسمح للطالب الناجح في امتحان الكفاءة التقديم للتعليم العالي بشرط نجاحه في امتحان القبول الجامعي • ويمكن ان تكون الامتحانات في الاتحاد السوفياتي شفهية او تحريرية او عملية او اى خليط من الثلاثة • والاسئلة عموما هي اسئلة انشائية ويندر استخدام الاسئلة الموضوعية •

وتتم الامتحانات الشفهية على الشكل التالي :

تشكل لجنة مؤلفة من مدرس المادة ومدرس المادة نفسها في مدرسة أخرى ومدير المدرسة (ويمكن ان تضم ممثلين عن الدوائر التربوية) وتقدم الاسئلة مطبوعة على بطاقات (ثلاثة اسئلة للبطاقة الواحدة) ويقوم الطالب باختيار البطاقة عشوائيا ، ثم يمنح الطالب ربع ساعة لينظم اجاباته ومن ثم يمنح عشرة دقائق للاجابة الشفهية عن الاسئلة • ويطبق هذا النظام عبر الجهاز التربوى باجمعه ، وحيثما توجد امتحانات شفهية •

ويمنح الطلبة المتفوقون (الذين يحصلون على معدل ٥) اوسمة ذهبية اما اولئك الذين يحصلون على معدل يفوق الاربعة فيمنحون اوسمة القبول قبل ادخالهم للتعليم العالي ، علما بأن المنافسة على الدخول الى التعليم العالي الا ان هذا الاجراء الغي واجبر الجميع على النجاح في امتحانات فضية • وكان حاملوا الاوسمة يحصلون على افضلية في القبول في التعليم

العالي شديدة جدا ولا يقبل الا من يحصل على مجموع درجات يتراوح بين ٢٣ من ٢٥ في إمتحانات القبول ويتم التساهل مع العمال والفلاحين وافراد القوات المسلحة فيقبلون بمجموع قدره ٢١ فقط كحد ادنى •

وللطلبة ان يتقدموا لمؤسسة واحدة للتعليم العالي فقط فان فشلوا في امتحان القبول فعليهم الانتظار حتى السنة التالية ليتقدموا للامتحان مرة ثانية او ثالثة ••••• الخ •

أما القبول للدراسات العليا فيعتمد على ترشيح الجامعة • ولا حاجة لنا في الدخول في مستويات التخرج من الدراسات العليا في الاتحاد السوفياتي اذ تم بحث الموضوع على مستويات عدة وفي اماكن مختلفة من الادبيات العراقية •

يتبقى موضوعان هامان وهما العناية بالمتفوقين والمتخلفين • لقد اتخذ قرار بأن يخضع المتفوقون للبرامج الدراسية التي تطبق على بقية الطلبة وينسجم هذا القرار مع الايديولوجية المعانة • ولكن عندما يبرز احد التلاميذ في ميدان ما ، يرشح حينذاك للانضمام الى احد الحلقات التي تناسب قابلياته وتنظم هذه الحلقات اما منظمات الشبيبة او النقابات • وحيث يعطى الطفل مسائل تناسب مستوياته او مشاريع ينجزها تحت اشراف الخبراء • وتستهدف هذه الحلقات اثراء البرامج الدراسية والارتفاع بقدرات الطالب الى اعلا المستويات •

اما اذا شخص الطالب بأنه متأخر عقليا Oligophrenic فيعهد به الى احد معاهد القصور Intstitute of Defectology ويعتمد التشخيص على الدلائل العصبية الفسلجية • ولذلك يتخذ القرارات بهذا الشأن علماء الاعصاب وعلماء النفس الفسلجيين • وقد يعتمد البعض على اختبار فيكوتسكي لتكوين المفاهيم وبعض المؤشرات الفسلجية كتخطيط الدماغ •

حركة القياس النفسي والعقلي في البلدان العربية :

بالرغم من قدم عهد المحاولات النفسية في الحضارة العربية والتي شهدت افكار ابن سينا في الطب النفسي وكتاباته في الادراك الحسي والانفعالات وآراء الفارابي وابن خلدون في علم النفس الاجتماعي وتجديدات الغزالي ، فان علم النفس الحديث بمعطياته المعاصرة لم يشكل حركة فكرية حتى اوائل الثلاثينات من هذا القرن • ولقد استمد علم النفس في البلدان العربية روافده من الفكر الغربي مباشرة خلال الاربعين سنة الماضية • وانعكست تيارات الفكر الغربي على تيارات الفكر العربي المعاصر في علم النفس بحيث يمكن تشخيص تلك التيارات ومصادرها بسهولة ويسر •

ويمكن تلخيص مصادر التيارات هذه على الشكل الاتي :

١ ـ تأثير مدارس الفكر البريطاني في القياس العقلي والذى اعتمد التحليل العاملي بشكل واسع •

٢ ـ تأثير التيار الامريكي الذى اعتمد تطبيق الاختبارات المقننة الامريكية محاولا ترجمتها وتكييفها وفق النظريات التجريبية السلوكية •

٣ ـ التيار الفرنسي ـ السويسرى والذى يلتقي في بعض اتجاهاته مع الفكر في الاقطار الاشتراكية والذى يعتمد الجوانب النوعية ويقلل من اهمية الاعتماد على الاستخدامات الاحصائية •

ولكي نستطيع رصد اتجاهات حركة القياس في البلدان العربية لابد من مراجعة ما انجز في مختلف انحاء العالم العربي في ميدان القياس العقلي والنفسي • ويبدو ان اتساع حركة القياس في البلدان العربية واتجاهاتها تعتمد على درجة التطور الاقتصادي والاجتماعي والتربوي وعوامل النشوء التاريخي لعلم النفس في كل منها وطبيعة المناخ الفكرى السائد وتقلباته • ولعل اوسع مظاهر النشاط في ميدان الاختبارات تظهر في مصر ولبنان •

ومما ساعد على نشوء وتوسع هذا النشاط في مصر قدوم عدد من الذين دربوا في الخارج في نهاية الثلث الاول من القرن الحالي اسسوا مدارس فكرية وجمعوا حولهم عددا من الباحثين عملوا في الجامعات اولا ثم انتقلوا الى خارجها في نهاية النصف الاول من القرن ليحتلوا مناصب قيادية في مؤسسات التربية والتخطيط والتنظيم الاجتماعي . كما ان الجامعات الكبيرة مثل جامعة عين شمس والاسكندرية شرعت بتنظيم الدراسات العليا في التربية وعلم النفس . وقد قاد هذه الحركة اساتذة لامعون مثل عبد العزيز القوصي ويوسف مراد واسماعيل القباني .

ونجم عن ذلك انشاء وتطبيق وتقنين عدد من الاختبارات في ميادين هامة . ففي حقل اختبارات الذكاء ترجمت ادارة البحوث في وزارة التربية عددا من الاختبارات العقلية كما جرت محاولات لتقنين بعض الاختبارات الامريكية على يد اسماعيل القباني .[٣٥] وقام مكتب الانتاج والتدريب المهني في وزارة الصناعة بانشاء بطارية من اختبارات الشخصية والقابليات والاستعدادات لاختبار المتدربين على الصناعات المختلفة . وقد قننت هذه الاختبارات واستخدمت استخداما واسعا نسبيا[٣٦] . وساهم العديد من طلبة الدكتوراه والماجستير باعداد الدراسات في ميادين الصحة العقلية والارشاد والشخصية وعلم النفس العيادي وعلم النفس التربوي طبقت فيها مقاييس نفسية اجنبية تم تحويرها لاغراض التطبيق العملي والتجريبي .

أما لبنان فقد شهد نشاطا ملحوظا في هذا الميدان أيضا . وتمركز هذا النشاط في مؤسستين متباينتي الاتجاه : الجامعة الاميركية في بيروت وقد اتجهت اتجاها امريكيا شارك فيه عدد من الباحثين الاجانب والعرب وجامعة القديس يوسف الفرنسية الاتجاه . وقد تزايد النشاط في ميدان القياس في بيروت في منتصف القرن فبدأ بتطبيق بعض الاختبارات العقلية

« المحايدة حضاريا » ومحاولات تقنين بعض اختبارات الشخصية وقد قنن فعلا اختبار رورشاخ واختبار لطلبة الجامعات[٣٧] . كما استخدمت بعض الاختبارات الشخصية استخداما واسعا في البحوث كاختبار التسلطية[٣٨] . وقاد هذه الحركة بروثرو وملكيان .

أما في العراق فقد ظهرت محاولات متناثرة لتجريب بعض الاختبارات العقلية « المحايدة حضاريا » مثل اختبار كودانف[٣٩] واختبار المصفوفات المتتابعة[٤٠] واختبار كاتل[٤١] وغيرهما . كما شهدت بعض رسائل الماجستير تطبيق أو انشاء بعض الاختبارات الا ان هذه المحاولات بمجملها لا تشكل حركة للقياس العقلي ولم تستخدم أي من الاختبارات عمليا بل وحتى تلك التي انشئت خصيصا للتطبيق التربوي الواسع . وينطبق ما ذكرناه عن العراق على بقية البلدان العربية مثل سوريا[٤٢] والاردن والسعودية والكويت والسودان[٤٣] ولا نعلم الكثير عما يجري في تونس والجزائر والمغرب لشديد الاسف .

ولقد ظهر من هذه الدراسات عموما فشل تطبيق الاختبارات « المحايدة حضاريا »[٤٤] .

وقد دعا هذا الفشل الى تساؤل عما اذا كان المعلمون العرب يحمّلون مفهوم الذكاء نفس المعاني التي يعطيها المعلمون الاجانب[٤٥] ولم تسجل المحاولات في ميدان الاختبارات نجاحا الا حينما ابتدعت الاختبارات من البيئة دون اللجوء الى الاستنساخ من الخارج ، وأفضل الامثلة على هذا النجاح دراسات بروثرو[٤٦] والراوي[٤٧] ومكتب الكفاية الانتاجية في مصر[٤٨] .

أما الاختبارات التحصيلية المقننة فلم يتم الاتجاه نحوها بقوة وقام مركز البحوث التربوية والنفسية في بغداد بانشاء اختبار تحصيلي في

الحساب[٤٩] ولكن هناك تساؤلات عن جدوى مثل هذه الاختبارات •

وفي المدارس تختلف نظم الامتحانات والتقييم من قطر عربي الى آخر • ولكننا لن نجافي الحقيقة كثيرا اذا قلنا ان النظام السائد عامة هو اعتماد الامتحانات الصفية التحريرية عموما عدا السنوات الاربع الاولى وتؤخذ نتائج السعي السنوي مع الامتحانات النهائية وللامتحانات النهائية القدح المعلى • كما تجري الامتحانات الوزارية أو العامة في نهاية كل مرحلة دراسلة بشكل من الاشكال • وتحدد هذه الامتحانات امكانية انتقال الطالب من مرحلة دراسية الى اخرى • وتستخدم الاسئلة الانشائية عموما وينتر استخدام الاسئلة الموضوعية • ودلت بعض الدراسات أن نوعية الاسئلة المستخدمة في المدارس الابتدائية العراقية حاليا تحتاج الى الكثير من التعديل لكي تغدو مقبولة تربويا[٥٠] • وقد يتطلب الامر توضيح الاهداف التربوية سلوكيا لكي تنجز مهمات التقييم بشكل أفضل •

وبعد كل هذا ما هي احتمالات نشوء وتنامي حركة القياس في العالم العربي ؟ لا يمكن الاجابة على هذا التساؤل دون العودة الى شروط نشوء حركة القياس ومتطلباتها والتي يمكن أن نلخصها بما يلي :

١ ـ وجود فلسفة اجتماعية وتربوية واضحة المعالم تحدد مسيرة حركة الاختبارات ومدى توسعها ونوعية الجوانب التي تقيسها وطريقة القياس كما تحدد كيفية تفسير النتائج والاجراءات العملية التي يؤخذ بها بناء على تفسير نتائج التقويم •

ظهر جليا من الاستعراض آنف الذكر ان الفلسفات المتباينة في الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة أدت الى نشوء طرق وأساليب مختلفة للتقييم والقياس الا ان العالم العربي لا يأخذ بهاتين الفلسفتين ويستتبع ذلك ضرورة طرح فلسفة بديلة تستجيب لحاجات المجتمع وتعبر

عن طموحاته وأمانيه • وحتى تظهر هذه الفلسفة سنبقى مقلدين فحسب ، بل ومقلدين دون وعي للضرورات •

٢ ـ وجود جهاز يقوم بالاستفادة من الاختبارات مهما كانت صيغتها• فمن أسباب نجاح حركة الاختبارات في الولايات المتحدة وجود جهاز تربوي يستخدم الاختبارات بكثرة ويشعر بالحاجة اليها ويطالب بايجادها• ووجود شركات ومصانع ودوائر تستخدم الاختبارت في شتى المجالات • ومن أسباب ظهور حركة الاختبارات في مصر ولبنان وجود بوادر هذه الاجهزة المستفيدة من وسائل التقييم والاختبارات •

٣ ـ وجود مؤسسات تنتج الاختبارات • ان اعداد الاختبارات أمر معقد ويحتاج الى كوادر عالية التدريب ومتخصصة • ويستغرق اعداد الاختبار سنوات طويلة من الجهد والعمل ولا زالت الكوادر المتخصصة في العراق والعالم العربي عموما قليلة ومثقلة بشتى المهام •

٤ ـ ان تطبيق الاختبارات أو سبل التقويم المختلفة يحتاج الى اناس مدربين ومتخصصين يقومون باعطاء الاختبار للمفحوصين ولا يمكن أن يوكل الامر الى من هب ودب •

فيتطلب تطبيق الاختبار وتفسير نتائجه اناس مؤهلين علميا وفنيا وخلقيا • ولا زال العراق والعالم العربي يفتقد هذه الكوادر ولابد من التخطيط لاعدادها وفق الفلسفة الاجتماعية التي مررنا على ذكرها •

ولابد من الاشارة أخيرا الى حلقة مفرغة • فانعدام الشعور بالحاجة الى الاختبارات يؤدي الى التراخي في اعداد الكوادر التي تعد الاختبارات أو تطبقها وعدم وجود الاختبارات والكوادر التي تطبقها يؤدي الى عدم تنامي الاحساس بالحاجة الى الاختبارات ولابد من كسر الطوق في مكان ما •

ان الحاجة ماسة الى التقييم الموضوعي للافراد والجماعات وتشير الدراسات الى ضرورة الاصلاح • ولعل أفضل نقطة للبدء بالاصلاح تكمن في تدريب المعلمين والمدرسين على الاساليب الجيدة في التقويم المدرسي • وان انجز ذلك نكون قد ادينا خدمة جلى للبلد •

---

(1) Fernandes, H., Issa, M. *Evualuation of Annual English Classroom Tests in Grade V of the Primary Schools* Educ. Res. Centre Baghdad 1972.

(٢) العمر ، نسرين ، تقويم الاسئلة الشفوية لامتحانات العلوم والتربية الصحية للصف الرابع الابتدائي – مركز البحوث التربوية والنفسية ١٩٧٣ •

(٣) بحري ، منى ، تقويم مادة قواعد اللغة العربية للصفوف الرابعة الابتدائية في العراق • مركز البحوث التربوية والنفسية بغداد ١٩٧٣ •

(4) Al-Bustani, A., Rustum, B. and Issa, M., *Evaluation of English Examination papers in the Intermediate schools of Iraq.* Educ. Res. Centre. Baghdad 1973.

(5) Fernandes, H. J. X., *Issues and Trends in Educational Measurement* Memeorgraphed. Educ. Res. Centre. Baghdad 1972.

(6) Eysenck, H. J. *Uses and Abuses of Psychology.* Pelican Books 1964 P. 139-159.

(7) Davis, A. "How does Cultural Bias in Intelligence Tests Arise?" in Eells, K etal. *Intelligence and Cultural Differences,* Univ. of Chicago Press. Chicago, 1951 P. 27.

(8) Havighurst, R. J. "What are the Cultural Differences Which May Affect Performance on Intelligence Tests?" in Eells, K et. al. *Intelligence and Cultural Differences,* Univ. of Chicago Press, Chicago, 1951. P. 20.

(9) Davis A. "Socio-Economic Influence upon Children's Learning" *Understanding the Child* 1951, 20 P. 10-16.

(10) Davis A. and Eells, K. *Davis-Eells Tests of General Intelligence or Problem-Solving Ability,* World Book Co. N. Y. 1953.

(1) Anastasi, A. "Individual Differences" in C. P, Stone and D. W. Taylor (eds.) *Annual Review of Psychology* (Stanford Annual Reviews Inc. 1953 Vol. 4. P. 151.

(12) Pakarad, V. *The Status Seekers* Penguin Books Victoria 1963.

(13) Cronbach, J. L. "Test Validation" in Thonrdike, (ed.) *Educational Mesaurement.* Am. Council on Educ. 1971.

(14) Withrock, M, C. "The Evaluation of Instruction" in Withrock and wiley (eds.) *The Evaluation of Instruction* Holt, Rinehart and winston NY. 1970.

(15) Kleinmuntz, B. *Personality measurment Homewood,* Dorsey Press 1967 (P. 69.).

(١٦) نفس المصدر السابق .

(١٧) نفس المصدر السابق .

(18) Freedman, M. H. "A Plea to Professional Psychologists". *American Psychologist* 1965, 20, P. 877-879.

(19) Lorge I. "Difference or Bias in tests" *Proceedings of the International Conference on Testing Problems.* E. T. S., N. J., 1953 pp. 76-83.

(20) Teplov, B. M. *Individual Differences,* Moscow, RSFSR Acad. Pedg. Sci. 1961.

(21) Leyctes, N. S. Concerning Mental Abilities, Washington Off. Transl. Serv. 1962.

(22) Fleishman, E. A. "Observations on Soviet Edu-

cational and Industrial Psychology", in Bauer, R.A. (ed.) *Some Views on Soveit Psychology* 1962.

(23) Gurin, V. E. "Using an Indiviedual Approach in the Education of Upper Students, *Soveit Education* Vol. 3, Vision press. N. Y. 1960.

(24) Idashkin, I. V. "Some Deviations in the Development of the school Child and Ways of Overcoming them "*Soveit Education*, Vol. 4, Vision press, N. Y. 1961.

(25) Schirman A. L. "Investigation of Pupil Personality" in Winn, R. B. (ed.) *Soveit Psychology,* N. Y. Vision press, 1962.

(26) Bauer, R. A. *New man in Soveit Psychology,* Harvard University Press, Cambridge -952.

(27) Bauer

نفس المصدر السابق

(28) Vygotsky, L. S., "Learning and mental Development in School". *Educational Psychology in the U. S. S. R.*, Breian and Jean Simon, (Eds.) Routeldge Kegan Paul 1963, P. 29.

(29) Leontiev, A. V. "Principles of Mental Development and the Problem of Intellectual Backwordness" in *Educational Psychology in the U.S.S.R.* Brian and Jean Simon (Eds.) Routledge Kegan Paul 1963, P. 29.

(30) Leontiev

نفس المصدر السابق

(31) Bogiavienski, D. N. "Relation between Learning and Mental Development in School Children" *Educational* Psychology in the U.S.S.R. Brian and Jean Simon (Eds.) Roultedge Kegan Paul 1963 P. 50.

(32) Leontiev

نفس المصدر السابق

(33) Luria, A. R. *Higher Mental Functions in Man* Basic Books Inc. N. Y. 1966.

(٣٤) تشوبنوفسكي و. آ. فلسفة الحياة لدى الشباب البولوني ، العلماني ، موفق في دراسات في علم النفس من الاقطار الاشتراكية ، وزارة الاعلام بغداد ١٩٧١ .

(٣٥) بركات ، محمد خليفة مكتبة مصر القاهرة ١٩٥٧ (ص ٧٥ ـ ١٠٣) .

(٣٦) بركات ـ نفس المصدر السابق .

(٣٧) ملكيان ، ل.

(٣٨) راجع مثلا :

Prothro, E. T. and Melikian L. "The California Public Opinion Scale in an Authoritarian Culture" *Public Opinoin* Quaterly, 3, 12, 1953.

(٣٩) الزوبعي عبدالجليل ، « مدى صدق اختبار كودانف رسم رجل في العراق » ترجمة لبحث نشر بالانكليزية . مركز البحوث التربوية والنفسية جامعة بغداد ١٩٧١ .

(40) Ismail, S.K. et. al. *A Tryout of the Coulored Progresive Matrices on Iraqi Children.* Educational Research Center, Baghdad, 1970.

Abul-Hubb, D. "Application of Progressive Matrices in Iraq. in *Mental Tests and Cultural adaptation.* no date or press.

(41) Al-Zoba'i A. J. "The Cattell" Culture-Free Test as Tried on Iraqi Students" *The Journal of Educational Research* Vol. 57 No. 9. 1964.

(٤٢) عوض ، بلقيس . تكييف رائز ذكاء هنمون نلسن رسالة ماجستير قسم التربية الجامعة الاميركية في بيروت .

(43)

راجع

Al-Hamdani, M. and Willcox R. "Predictive Value of the Modern Language Aptitude Test". Al-Aadab Al-Aadab Journal. Baghdad, 1973.

وقام الدكتور مالك بدري بتطبيق اختبار كودانف في السودان .

راجع :

Middle East Form June 1964 P. 24-28.

(٤٤) راجع الحمداني ويلكوكس ، نفس المصدر السابق ، والزوبعي نفس المصدرين السابقين .

(45) Keehn, J. D. and Prothro, E. T. Meaning of Intelligence to Lebancse Teachers" *British Journal of Psychology*, Vol. 49, Part 4, 1958 P. 339-342.

(46) Prothro, E. T. An Alternative Approach in Intelligence testing. *J. Soc. Psychol.*, 1955, 39, 247-251.

(47) Al-Rawi, S. A. *The Construction of an English Reading Comprehension test for Iraqi Secondary School Girls.* An M.A. Thesis. University of Baghdad 1972.

(٤٨) بركات نفس المصدر السابق .

(٤٩) ابو العباس ، احمد ، **اختبار تحصيلي (أ ـ ب) في الحساب لتلاميذ المرحلة الابتدائية في العراق للصفين الاول والثاني** : مركز البحوث التربوية والنفسية جامعة بغداد ، ١٩٧١ .

(٥٠) راجع دراسات فرناندس وبحري والعمر .

الري في العراق
في العهد السلجوقي

الدكتور جعفر حسين خصباك
الاستاذ في قسم التاريخ

الخلاصـة :

اهم المصادر عن نظام الري في العراق ـ وصف عام لنظام الري الى أواخر العهد البويهي أهم روافد وقنوات دجلة والفرات داخل العراق ـ تامرا والنهروان ودجيل ـ انهار بغداد الشرقية والغربية ـ فيضانات دجلة والفرات بين القرنين الثالث والسادس الهجريين ـ أهم ماطرأ من التطورات على نظام الري من نهاية القرن الثالث الى نهاية القرن السادس الهجريين ـ خراب اكثر انهار بغداد الشرقية والغربية ـ خراب النهروان ـ استمرار دجلة على تغيير مجراها الى الشرق شمال بغداد ـ أزدياد الترسبات في نهر دجيل ـ نهر القورج يصبح خطرا على بغداد ايام الفيضان ـ نهر سورا يصبح الفرع الرئيسي لنهر الفرات الذى يلتقي بدجلة في مدينة مطارا .

كان نظام الرى في العراق في العهد السلجوقي ولا زال حتى الآن يقوم على نهرى دجلة والفرات وروافدهما وفروعهما ولذلك لابـد من توضيح ما كانت عليه حالته العامة قبل العهد المذكور وتتبع ما طرأ عليه من تغيير خلال العهد السلجوقي مع بيان اسباب ذلك .

ان أهم من عني بوصف نظام الرى في العراق في العصر العباسي هم البلدانيون واهمهم اليعقوبي (توفي سنة ٢٨٤ هـ) في كتابه " البلدان ، وابن رسته (كان حيا سنة ٢٩٠هـ) في كتابه : الاعلاق النفيسة ، وابن خرداذبه (توفي سنة ٣٠٠هـ) في كتابه : المسالك والممالك ، وقدامه ابن جعفـر (توفي سنة ٣٢٠هـ) في كتابه : الخراج وصنعة الكتابة ، وابن حوقـل النصيبي (كان حيا سـنة ٣٥٨ هـ) في كتابه : صورة الارض ، وسهراب

(ألف كتابه بين ٢٨٩هـ ـ ٣٣٤هـ) في كتابه عجائب الاقاليم السبعة ، والاصطخري (كان حيا في اواسط القرن الرابع الهجرى) في كتابه : مسالك الممالك ، والمقدسي البشارى (توفي سنة ٣٧٥هـ) في كتابه : احسن التقاسيم . وتقدم هذه المصادر معلومات تتفاوت من حيث الوضوح والدقة واكثرها فائدة لما نريد واسهابا في التفصيل هو كتاب سهراب الموسوم : عجائب الاقاليم لذلك فانه سوف يكون معتمدنا الرئيسي في موضوعنا فيما يتعلق بالفترة التي تنتهي بالعهد البويهي مع الانتفاع من المصادر الاخرى عند الحاجة .

ينحدر نهر دجلة من الشمال الى الجنوب فيمر بالموصل والحديثة حيث يصب فيه الزاب الكبير ويستمر في جريانه فيمر بمدينة السن فيصب فيه الزاب الصغير ثم يمر بجبلتا وتكريت وسر من رأى والقادسية وغيرها من المدن حتى يصل عكبرا وأوانا وبصرى ثم بغداد إلى كلوذاى والسيب والصافية وجرجرايا الى واسط ويجتاز بعد ذلك عدة مدن الى ان يصب في القطر وهو فم البطيحة[1] . ثم يخرج منها ليصب في دجلة العوراء التي تصب في البحر اسفل عبادان[2] .

وكانت هناك بضعة انهار تتفرع من دجلة من جهة الغرب والشرق : فنهر الاسحاقي يتفرع من جهة الغرب من نقطة تقع اسفل مدينة تكريت فيسقي الضياع الواقعة غربي مدينة سر من رأى ثم يصب في دجلة بازاء مدينة المطيرة[3] . وكان نهر دجيل يتفرع اسفل هذه المدينة وينحدر جنوبا وتصب فضلاته في دجلة[4] . وكان اكبر مشروع رى في العراق في العهد العباسي الى ايام سهراب هو النهروان وكان يتفرع من دجلة من جهتها الشرقية اسفل دور الحارث[5] بقليل ويسمى هناك القاطول الاعلى الكسروى فيمر الى المحمدية ثم الاجمة والشاذروان والمأمونية حتى يصل بعقوبا حيث يسمى هناك تامرا وهو اسم آخر لنهر ديالى الذى يبدو انه كان

يصب فيه عند هذه البلدة وينحدر جنوبا فيمر بباجسرى ويصل ما يسمى جسر النهروان حيث يعرف هناك بالنهروان ويستمر بالانحدار جنوبا فيمر بجسر بوران وعبرتا الى ان يصب في دجلة اسفل مدينة ماذرايا بقليل(٦) ؛ وتتفرع من دجلة في نفس الجهة ايضا اسفل مدينة سر من رأى ثلاثة انهر تسمى الثلاثة قواطيل يسمى الاعلى منها اليهودى ويصب في القاطول الكسروى المذكور اسفل المأمونية والاوسط يسمى المأموني ويصب في القاطول اسفل من مدينة القناطر والاسفل يسمى نهر ابي الجند ويصب فيه ايضا فوق مدينة صلوى بأربعة فراسخ • وكانت تتفرع من القاطول الأعلى الكسروى والقواطيل الثلاثة قنوات عديدة تسقي الجهة الشرقية من دجلة اسفل سامراء •

وكان نهر تامرا وهو ديالى نفسه يخرج من جبال شهرزور(٧) ويمر بسد يوزع مياهه الى انهار سبعة بعد نزوله الى السهل احدها نهر الخالص ثم يصب في دجلة تحت بغداد باكثر من فرسخ ويسمى مصبه هنالك فم ديالى • وكان النهروان يأخذ من تامرا عن مدينة النهروان حيث كانت تقوم مصلحة أي سد ذو ابواب تغلق عند قلة المياه وتفتح عند زيادتها(٨) •

وكانت تتفرع من نهر الخالص وهو فرع من تامرا عدة انهار ثم يصب في دجلة أسفلو قرية الراشدية(٩) بفرسخين وتتفرع من النهروان فوق المدينة المسماة جسر النهروان(١٠) قناة تسمى نهربين تتفرع بدورها الى فروع عديدة تسقي سواد بغداد وتصب في دجلة اسفل بغداد بأقل من فرسخين وتتفرع من نهربين قناة تسمى نهر موسى تتفرع بدورها فروعا عديدة وتصب بقاياها في دجلة داخل بغداد • وكانت تتفرع من نهربين ايضا قناة تسمى نهر علي اولها فوق نهر موسى بقليل وتصب في فرع من فروع نهر الخالص وتتفرع من نهر الخالص قناة تسمى نهر الفضل تسقي قرى وضياعا ثم تصب في دجلة شمال شرقي بغداد عند باب الشماسية وتتفرع

من نهر الفضل فروع عديدة تسقي الجزء الشمالي الشرقي من بغداد منها نهر المهدي الذى يتفرع الى قنوات عديدة ويصب في جوف قصر الرصافة في بركة هناك(١١) .

وكان الفرات ينحدر من الشمال فيقطع بلاد الجزيرة حتى يمر بهيت والانبار وقرية دمما حيث يتفرع منه نهر عيسى الذى يدخل بغداد وتتفرع منه انهارها في جهتها الغربية ويصب فيها وسوف نعود الى تفصيل ذلك قريبا(١٢) . واسفل من دمما بثلاثة فراسخ كان يتفرع نهر صرصر الذى يجرى نحو دجلة فيسقي قرى وضياعا عديدة ويصب في دجلة بين بغداد والمدائن واسفل من فوهة نهر صرصر بخمسة فراسخ كان يتفرع نهر الملك من الفرات وتتفرع منه قنوات عديدة ويصب في دجلة أسفل من المدائن بثلاثة فراسخ . واسفل من نهر الملك بثلاثة فراسخ كان يتفرع نهر كوثى من الفرات وتتفرع منه أنهار اخرى ثم يصب في دجلة اسفل من المدائن بعشرة فراسخ . وبعد تفرع نهر كوثى بستة فراسخ ينقسم الفرات الى فرعين القديم وهو الاصغر يمر بمدينة الكوفة ومنها الى البطائح والفرع الآخر وهو الاكبر في هذه الفترة يقال له نهر سورا الاعلى تتفرع منه انهار متعددة خلال انحداره نحو الجنوب ويسقي مدنا وقرى وضياعا كثيرة العدد الى ان يصل موضعا يسمى الهول على بعد فرسخ واحد من مدينة النعمانية الواقعة على شاطيء دجلة ثم يصب في النهر المذكور جنوب قرية سابس بفرسخ واحد(١٣) .

هذه هي الصورة العامة لنهرى دجلة والفرات وروافدهما وفروعهما في العراق . الى اوائل العهد البويهي نضيف اليها ما يأتي :ـ

اولا ـ ان نهر دجلة كان يغير مجراه نحو الجهة الشرقية في منطقة الشماسية شمال شرقي بغداد خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) لان المسعودى (ت ٣٤٥ ـ ٩٥٦م) الذى كان يرى ان البحار والانهار

تنتقل وضرب لذلك مثلا بهذا النهر في الموضع المعروف برقة الشماسية وقال إن مجراه انتقل من جهة غربية من ضياع كانت بين قطربل ومدينة السلام مثل القبّ والبشرى والعين وغيرها الى الجهة الشرقية حتى انه كان لاهلها مطالبات من اهل الجانب الشرقي عند الوزير علي بن عيسى[14] .

ثانيا ـ كان نهر الفرات جنوب قناة كوثى يغير مجراه نحو الغرب في انحداره جنوبا وتلتقي بقاياه في دجلة وقد مرّ بنا ذكر انقسامه الى فرعين بعد كوثى الكبير منها يسمى نهر سورا الاعلى يتجه نحو الغرب وكان يمر بالجامعين وغيرها من المدن والقرى ويصب ما يبقى منه في دجلة . وسهراب هو اول من ذكر انه اكبر فرعي الفرات وقد أيده في ذلك ابن حوقل بقوله ان سورا اكبر شطيّ الفرات[15] . واول من ذكر التقاء الفرات بدجلة هو قدامة بن جعفر (ت ٣٢٠هـ) الذى قال ان ما يتبقى من نهر الفرات (نهر سورا الاعلى) يصب في دجلة اسفل واسط[16] .

ثالثا ـ كان نهر عيسى يتفرع من الفرات عند قرية دمما وينحدر نحو بغداد فاذا وصل المحول تفرعت منه انهار بغداد الغربية وصب في دجلة اسفل من قصر عيسى بن موسى في الجانب الغربي[17] . وكانت تتفرع من نهر عيسى قنوات عديدة تسقى بغداد الغربية منها نهر الصراة الذى يتفرع منه فوق قرية المحول بقليل وتتفرع منه انهار عديدة ويصب في دجلة اسفل من قصر الخلد بقليل . وكان يتفرع من نهر الصراة ايضا نهر خندق طاهر اسفل من فوهة نهر الصراة بفرسخ ويصب في دجلة . كما كان يتفرع من نهر خندق طاهر نهر الصراة الصغيرة ويصب في نهر الصراة الكبيرة . وكان يتفرع من نهر عيسى ايضا نهر كرخايا اسفل من المحول الكبير بقليل وتتفرع منه انهار متعددة منها نهر رزين الذى يصب في الصراة الكبير واذا وصل نهر رزين الى باب سويقة ابي الورد تفرع منه نهر يعبر في قورج على قنطرة العتيقة يتفرع بدوره الى بضعة فروع تفنى في بغداد الغربية وكان يتفرع

من نهر كرخايا ايضا نهر البزازين الذى يصب في دجلة تحت دار الجوز ويتفرع منه نهر الدجاج الذى يصب في دجلة ونهر الكلاب الذى يصب في نهر عيسى ونهر الفلائين الذى يصب في نهر الدجاج واخيرا يصب نهر كرخايا في نهر عيسى(١٨) • وكاو نهر عيسى وفروعه يسقي قرى وضياعا عديدة بالاضافة الى بساتين بادرويا ويتغلغل داخل بغداد الغربية ويصب في دجلة •

رابعا ـ كانت فروع نهر دجيل تسقي الجزء الشمالي القريب من دجلة في الجانب الغربي من بغداد منها نهر بطاطيا الذى يبدأ من اسفل فوهة دجيل بستة فراسخ يسقي قرى وضياعا ويفنى فيها ويتفرع منه نهر ينحدر نحو بغداد فيمر على عبارة قورج قنطرة باب الانبار ويمر في شارعين من شوارع بغداد ويفنى فيهما • وكان يتفرع من نهر بطاطيا نهر آخر اسفل من النهر السابق يمر على عبارة الكوخ ويدخل بغداد من هناك وتخرج منه بضعة فروع تصب في احدى الانهار الجانبية وتتفرع انهار محلة الحربية من نهر دجيل وهي قنى تسير تحت الارض اوائلها مكشوفة(١٩) •

خامسا ـ ان فيضانات دجلة والفرات وروافدهما وفروعهما كانت قليلة العدد اذا قورنت بما يحدث مثلها في عصرنا الحاضر • فقد وقعت سبعة منها خلال القرن الثالث الهجرى في السنوات الهجرية ٢٠٥ و٢٠٦ و ٢٣٢ و ٢٨٥ و ٢٨٩ و ٢٩٢ (٢٠) •

وكانت المدة الفاصلة بين فيضان وآخر هي بالتالي سنة واحدة ، ست وعشرون سنة ، تسعة سنوات ، اربع واربعون سنة ، ثلاث سنوات ، وقد حدثت في القرن الرابع الهجرى عشرة فيضانات في السنوات ٣٠٠ و ٣١٦ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٢ و ٣٣٧ و ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٧٠ و ٣٧٨ وكانت السنوات الفاصلة بين فيضان وآخر هي على التوالي : ١٦ ، ١٢ ، واحدة ثلاثة ، خمسة ، ٢٩ ، واحدة ، ثلاثة ، ثمانية •

وقد سادت العراق في اواخر القرن الثالث الهجري الى العهد البويهي اوضاع سياسية شديدة الاضطراب والقلق تركت آثارها على نظام الري فيه وادت الى خراب العديد من الانهار الفرعية وكان من اهم اسباب ذلك عدم العناية بالمحافظة عليها من أخطار الفيضانات التي كانت تؤدى الى تراكم الطمى في قاع الانهار وتكاثر البثوق أي الفتحات الطارئة فيها مما كان يسبب الانكسارات في سدادها وفوهاتها فكانت الحاجة ماسة الى حفر افواه الانهار وتنظيف قيعانها وتقوية سدادها وتعليتها ولم نسمع عن كري احد انهار العراق في العهود العباسية المتأخرة الا ما وردنا عن كرى دجلة سنة ٤٠٠هـ حيث نقص الماء فيها نقصانا شديدا حتى امتنع سير السفن فيها من اوانا والراشدية شمال بغداد فكرى هذا الموضع وكان كرى دجلة هذا عجبا لأنه لم يجر الا في هذه السنة (٢١) . وقد استمرت هذه الاحوال خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين . ففي سنة ٣٦٧ زادت تامرا اى ديالى فقلعت سكر السهلية (٢٢) وكان يقع ليس بعيدا عن قسم النهروان ويقوم – كما يبدو – بتنظيم مجراه الى جهة الجنوب . وفي سنة ٤٠١ هـ فاضت دجلة فتفجرت البثوق وغرقت القرى (٢٣) . وفي ٤٥٤ هـ وقع فيضان في دجلة وتامرا فتفجرت بثوق في تامرا (٢٤) . وفي ٥٤٦ هـ زادت تامرا فانفجر بثق النهروان (٢٥) . وفي ٤٧٢ هـ ادت زيادة الفرات الى خراب بعض دواليب هيت وفوهة نهر عيسى (٢٦) .

وقد استمرت فيضانات دجلة والفرات خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين بنسب أعلى مما كانت عليه في القرن الثالث الهجرى واقل قليلا مما حدث في القرن الرابع الهجرى . ففي القرن الخامس وقعت ستة فيضانات في السنوات ٤٠١ و ٤٠٦ و ٤٥٤ و ٤٦٠ و ٤٧٢ و ٤٧٩ وكانت السنوات الفاصلة بين فيضان وآخر كما يأتي : ١٤ و ٣٨ و ١٤ وواحدة واربعة .

ومن جهة اخرى تردنا اخبار عن نقصان المياه في دجلة وحدها او الفرات

وحده او كليهما خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين • ففي سنة ٤٠٠ هـ يذكر ابن الجوزي ان الماء نقص في دجلة نقصانا لم يسمع بمثله[٢٧]. وفي سنة ٤٢٠ يحدثنا المؤرخ نفسه ان الماء غار في نهر الفرات [٢٨] ويقول في اخبار سنة ٤٥٨ هـ ان الماء نقص في دجلة حدا امتنعت معه السفن عن السير عكبرا واوانا [٢٩] وان الماء نقص في الفرات سنة ٤٦٧ هـ حتى اضطر السوادية اى سكان السواد على الهجرة الى نهر الملك وغيره [٣٠] ونقص في دجلة حدا لم ير مثله • [٣١]

وقد اخذت بضعة تغيرات تطرأ على نظام الرى في العراق مع مرور الزمن تمثلت في الامور الاتية :ـ

اولا ـ خراب اكثر انهار بغداد الغربية المتفرعة من نهر عيسى ونهر دجيل • ففي سنة ٣٢٨ هـ اى قبل العهد البويهي بقليل يشير الهمداني الى خراب نهرى الرفيل وبوق مما كان سببا في خراب منطقة بادوريا بضعة عشر سنة [٣٢] • وقد حاول معز الدولة البويهي اصلاح هذه البثوق وغيرها • فالهمداني يقول عن الملك المذكور ان من اول ما نظر فيه سد البثوق التي كانت اصل الفساد وخراب السواد •[٣٣] ويقول في حوادث سنة ٣٢٤ هـ ان معز الدولة سد فوهة نهر الرفيل وبثق الرومانية بادوريا [٣٤] ولكن اجراءات مثل هذه كانت تتخذ بشكل سطحي غير مدروس كما انه سريع لايعالج الاسباب الحقيقية لخرا بالانهار • فيردنا في حوادث سنة ٣٥٠ هـ ابتداء بناء المغيض بنهر الرفيل [٣٥] الذى سبقت الاشارة الى اصلاحه • وفي اخبار سنة ٣٦٩ هـ يتحدث مسكويه عن اصلاحات عضد الدولة البويهي فيشير الى بغداد الغربية ويقول انها كانت تحوى انهارا عديدة مثل انهار العبارة ومسجد الانباريين والبزازين والدجاج والقلائين وطابق والصراة ونهر بناحية الحربية يتفرع من دجيل اندفنت مجاريها ويضيف الى ذلك قوله : (عفت رسومها ونشأ جيل من الناس لايعرفها) ولكن عضد الدولة

امر باعادتها (٣٦) وفي سنة ٣٧٢ هـ وهي سنة وفاة عضد الدولة يذكر ابن الجوزي ان الملك المذكور كان قد دخل بغداد وقد استولى عليها وعلى سوادها الخراب لانفجار البثوق وقطع المفسدين للطرق فكان مما فعله الامر بحفر الانهار التي اندرست (٣٧) . ولكن هذه الانهار لم تبق على حالة صالحة . لان ابن الجوزي يذكر في حوادث سنة ٣٨٢ الشروع في حفر الانهار التي تخترق اسواق الكرخ ومايتصل بها (٣٨) . وقد ذكر الشابشتي (ت ٣٨٨ هـ) ان نهر كرخايا وهو من اهم فروع نهر عيسى كان عامرا يجيء فيه الماء ولكنه انطم وانقطع جريانه نتيجة للبثوق التي حدثت في الفرات (٣٩) وفي سنة ٤٤٦ هـ اى في السنة السابقة لقيام الحكم السلجوقي في العراق انقطع الماء من نهر عيسى الى حد تلف المزروعات القائمة عليه(٤٠) . وفي ٤٥٢هـ شرع العميد ابو الفتح في عمارة بثوق الكرخ(٤١) . وفي ٤٧٢هـ خربت فوهة نهر عيسى نتيجة لزيادة الماء في نهر الفرات(٤٢). وبعد سنتين من ذلك أي في سنة ٤٧٤هـ قام ظفر القائمي بسد بثق نهر عيسى الذى يذكر ابن الاثير انه كانت خرابا منذ ثلاث عشرة سنة(٤٣) .وقد امتد الخراب ايضا الى انهار بغداد المتفرعة من نهر دجيل ايضا . فابن الجوزي يذكر في حوادث ٤٠٨ هـ وفاة شباشي الحاجب مولى شرف الدولة بن عضد الدولة البويهي الذى كان من أعماله حفر ذنابة دجيل حيث ساق الماء الى مقابر قريش .(٤٤)

ثانيا ــ خراب اكثر انهار بغداد الشرقية . وكانت تتأثر بحالة ديالى والنهروان لانها متفرعة منهما . فقد ذكر مسكويه في حوادث سنة ٣٢٩هـ انبثاق نهر الرفيل وهو في الجانب الغربي من بغداد ونهر بوق وهو في الجانب الشرقي منها دون توجه العناية لتلافيها . (٤٥) ويفهم من كلام الهمداني عن حوادث سنة ٣٣٤ حصول بثق كبير في نهرى الخالص والنهروان(٤٦) ويذكر ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٠٨ هـ وفاة شباشي الحاجب مولى شرف الدولة بن عضد الدولة الذى كان من اعماله سد بثق الخالص (٤٧). وقد اشتد الخراب في النهروان خلال القرن الخامس الهجرى حتى توقف العمل

لاصلاحه في اواسط القرن السادس (٤٨) ولم نعد نسمع عن انهار بغداد الشرقية الا ماقاله ياقوت (انتهى من كتابه سنة ٦٢٥ هـ) بأن نهر المعلى الذى يستمد مياهه من نهر الخالص يدخل دار الخلافة المسماة الفردوس وهو باق الى وقته ٠ (٤٩)

ثالثا : خراب النهروان وقد جرى بصورة تدريجية وغامضة وقد مر بنا وصف ابن سرابيون له دون ان يشير الى خراب اى جزء من اجزائه (٥٠) ويبدو ان خرابه بدأ سنة ٣٢٦ هـ في عهد الفوضى التي شملت العراق فترة امرة الامراء فقد وقعت الحرب بين الاميرين بجكم وابن رائق وانهزم ابن رائق ومضى الى ديالى وفتح اليه بثقا من النهروان ليكثر ماؤه وقد تم له ذلك واستطاع ان يعبر عليه اصحابه منهزمين (٥١) ويبدو ان مافعله ابن رائق ادى الي تخريب السد الذى كان يدفع الماء الى النهروان جنوبا فصار الماء يجرى في ديالى الى جنوب بغداد ٠ ويبدو ان محاولات جرت لاصلاح هذا السد انتهت جميعها بالفشل فصار الخراب يعم المنطقة التي تعيش على النهروان واستمر الامر على ذلك مدة اربع عشرة سنة كانت البثوق تسد ثم تنقلع حتى ان ناصر الدولة الحسن بن حمدان لما استولى على بغداد انفق سنة ٣٣١هـ عشرين الف دينار على سد ما وصف باسم بثق النهروان بالسهلية (٥٢) ٠ فلم ينفع ذلك حتى جاء معز الدولة البويهي فسده فتراجع اليه من بقي من اهله ٠ وقد حكم الملك المذكور العراق ابتداء من سنة ٣٣٤ هـ وتوفي سنة ٣٥٦ هـ فعدد الهمداني اثاره وقال ان منها سدة بثق النهروان (٥٤) ٠ ولكن زيادة تامرا سنة ٣٦٧ ادت الى قلع سكر السهلية (٥٥) ٠ ويبدو انه نفس الموقع الذى تم اصلاحه ومما يوضح طبيعة الامور ان صاحب مراصد الاطلاع وهو مجهول ربما كان من اهل اواخر القرن السابع الهجرى (الثالث عشر او اوائل الرابع عشر الميلادى) ذكر في مادة نهروان انه يعخذ من تامرا (ديالى) وانه كانت على فوهته مصلحة لها ابواب تسد وقت قلة المياه وتفتح عند زيادتها

خربت وكانت قد بنيت عدة مرات ايام معز الدولة البويهي حتى ثبتت ثم اهملت بعد ذلك ولم يبق لها اثر . (٥٦)

وفي ٣٧٢ هـ ذكر ابن الجوزي عضد الدولة بمناسبة وفاته وقال انه سد بثق السهلية واليهودي (٥٧) والاخير هو احد القواطيل الثلاثة التي مر بنا ذكرهما والتي تصب في القاطول الاعلى الكسروي . وفي سنة ٤٠٣ هـ ذكر نفس المؤلف ان فخر الملوك وزير بهاء الدولة خرج الى بثق اليهودي بالنهروان وعمل فيه حتى احكمه . (٥٨)

وفي سنة ٤٥٢ هـ اي في اوائل الحكم السلجوقي في العراق اشار ابن الاثير الى ان بني ورام سدوا بثق النهروانات (٥٩) . وفي سنة ٥٣٢ هـ عين السلطان السلجوقي شحنة جديدة للعراق هو مجاهد الدين بهروز كان من اعماله انشاء مسناة للنهروان . (٦٠) وفي سنة ٥٣٤ بدأ بهروز العمل بأصلاح بثق النهروان فكان ان حفر المجرى القديم للماء واقام عليه سكرا عظيما لرد الماء اليه (٦١). وفي سنة ٥٣٦ تم سد بثق النهروان وجرى الماء في النهر المذكور وجاء السلطان السلجوقي وجلس مع بهروز في سفينة انحدرت بهما في النهر المحفور وهو فرح بذلك وخلع بهروز على العمال لنجاح المشروع (٦٢) . ويبدو ان جهود بروز لم تؤت ثمرا دائما لان ابن الجوزي يذكر أنه ـ أي بهروز ـ بنى سكر النهروان دفعتين وهو يتفجر الى ان استحكم في المرة الثالثة وظل يعمل فيه الى وفاته سنة ٥٤٠ (٦٣) .

وعاد نفس المؤلف فذكر في حوادث سنة ٥٤٦ هـ ان بثق النهروان انفجر بسبب الزيادة في تامرا (٦٤) وقد اوضح ابن الاثير نهاية النهروان دون ان يحدد لذلك سنة معينة فقال انه خرق الى مجرى يأخذ من ديالى تاركا السكر الذي بقي بعد ذلك دون ان ينتفع به احد ولم يقم بعد ذلك احد برده الى مجراه الى ايامه ـ (أيام ابن الاثير المتوفي سنة ٦٣٠ ـ هـ) (٦٥)

وهكذا تبين ان جهود السلجوقيين في اصلاح النهروان كانت محدودة وانها تركزت فيما قام به شحنة العراق بهروز الذى لم تنجح اجراءاته الا بصورة مؤقته فقط • وقد ذكر ياقوت الحموى النهروان ـ وقد انتهى من كتابه سنة ٦٢٥ هـ ـ فقال انه خراب ومدنه وقراه تلال وسبب خرابه على رأيه ـ الحرب بين الملوك السلجوقية وعدم اهتمامهم بالعمارة ووقوع النهروان في ممر عساكرهم حيث هجره اهله (٦٦) • وربما كان مرور العساكر عاملا من عوامل هجر السكان للنهروان وسببا من اسباب خرابه لما كان يحصل فيه من القتال ولكن المؤكد ان السلجوقيين لن يكونوا السبب الوحيد في ذلك لان خراب النهر المذكور بدأ في عهد امرة الامراء اى قبل العهد البويهي واستمر بشكل متقطع ايام البويهيين والسلجوقيين تجرى فيه اصلاحات مؤقته غير اساسية يعود بعدها الى الخراب خصوصا وان كثرة الاضطرابات في العهدين البويهي والسلجوقي كانت تقلل من عناية الحكومة بنظام الرى بصورة عامة •

هذا فيما يتعلق بالنصف الاسفل من هذا المشروع وهو الذى يبدأ من مدينة النهروان الى مافاريا (قرب موقع مدن الكوت الحالية) حيث انقطع الماء عن الجريان فيه بسبب عجز الحكومة عن اصلاح السد الذى يسوق الماء فيه فصار الماء ينحدر الى مجرى ديالى الذى يصب جنوب بغداد • اما الجزء الاعلى من المشروع وهو ما كان يستمر بالقواطيل بين جنوب سامراء الى مدينة النهروان فنحن لا نسمع عنه شيئا واضحا خلال اكثر الفترة السلجوقية •

رابعا : استمرار نهر دجلة في تغيير مجراه : يبدو كما مر بنا ان هذا التغير كان مقصورا في عهد المسعودى على منطقة محدودة هي الشماسية والشمال الشرقي من بغداد ومثل ذلك ان سهراب (الف كتابه بين ٢٨٩ و ٣٣٤ هـ) ذكر ان مدينتي اوانا وعكبرا كانتا تقعان على نهر دجلة (٦٧)

وظلت المدينتان المذكورتان تذكران على نفس النهر الى اواخر القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) ففي سنة ٤٠٠ هـ نقص الماء في دجلة نقصانا شديدا وامتنعت السفن عن السير فيه من اوانا والراشدية [٦٨] وحدث مثل ذلك سنة ٤٥٨ هـ [٦٩] وفي سنة ٤٩٦ هـ خلال الحرب بين السلطانين بركيارق ومحمد ولدى ملكشاه السلجوقي دخل احد اصحاب محمد المسمى ينال مدينة بغداد وافسد فيما حولها واحتبس سفنا وصلت الى الخليفة وأصعد الى أوانا ونهب وعاث فسادا [٧٠] .

ولكن تغيرا في مجرى دجلة حصل شمال بغداد نحو الجهة الشرقية في منطقة اوانا وعكبرا ربما خلال القرن السادس الهجرى خلال اواخر العهد السلجوقي في العراق او بعد زواله في الثلث الأول من القرن السابع الهجرى ايام الخليفة المستنصر بالله العباسي وقد تمثل هذا التغير في ترك دجلة لمجراها القديم وفيه ماء قليل حيث اصبح يسمى الشطيطة اى الشط الصغير ، وتكوينه مجرى جديد نحو الشرق ودليل ذلك : (أ) ان ياقوت الحموى وقد انتهى من كتابه سنة ٦٢٥ هـ يضع اوانا وعكبرا على نهر دجيل لا دجلة [٧١] (ب) ان صاحب مراصد الاطلاع يقول ان أوانا وعكبرا تقعان على دجيل وان عكبرا تقع على الجانب الشرقي من دجلة ويضيف الى ذلك (فلما استحال دجلة الى جهة الشرق صارت دجلة تحتها تسمى الشطيطة وأوانا تقابلها من غربي الشطيطة وخربت وانتقل اهلها الى أوانا وغيرها وصار مافي شرقيها الى دجلة من عمل دجيل ويسمى الآن المستنصرى لان الامام المستنصر استخرج له نهرا يسقيه من دجيل)[٧٢] .

رابعا ـ استمر الفرات على حاله التي مرت بنا خلال العهد السلجوقي الى ان ذكر ياقوت الحموى في اواخر العهد العباسي ان الفرات ودجلة يلتقيان في مطاره وكانت من قرى البصرة بينها وبين المذار .[٧٣]

خامسا ـ ان ترسباته تراكمت في دجيل ايام العهد السلجوقي جرت

محاولات متعددة لرفعها واصلاح النهر ففي سنة ٤٥٨ هـ نقص ماء دجلة فاستوعبه القاطول وامتنع عن دجيل فهلكت فيه الثمار[٧٤] • وفي سنة ٥٣٣ هـ انتهى بهروز من عمل ماسمي المصلحة على نهر دجيل[٧٥] • ويبدو ان العمل المذكور لم يكمل او ان المصلحة خربت من جديد لان الخليفة المقتفي لامر الله قصد سنة ٥٥٢ هـ فم نهر دجيل وكان الحفر يجرى فيه[٧٦] • ولابد ان مجرى دجيل كلن لايزال يمتلىء بالترسبات سنة ٥٦٩ م لان فيضانا كبيرا حصل في دجلة في تلك السنة ولكن دجيل هلكت مزارعه بالعطش[٧٧] •

خامسا ـ لابد ان بثوقا اي انكسارات كانت تحصل في دجلة والفرات لم تردنا اخبارها • ولكن اخبارا وردت عن بثق في الفلوجة وهو احد فروع نهر سورا الاسفل[٧٨] ففي سنة ٤٦٨ هـ انفجرت بثوق في الفلوجة وانقطع الماء عن السير وغيره وهناك فجلا عنها اهلها الى ان سده عميد الدولة بن جهير سنة ٤٧٢ هـ[٧٩] •

سادسا ـ ظهور القورج كنهر يهدد بغداد ايام الفيضان : وكان النهر المذكور كما يحدده لسترنج يطابق النهر المعروف سابقا بنهر الفضل الواقع شمال شرقي بغداد الذى وصفه ابن سرابيون او انه القورج اتبع مجراه[٨٠] • ففي سنة ٥١٦هـ هدد فيضان دجلة بغداد فصدر الامر الى القاضي ابن العباس ابن الرطبي بالخروج الى القورج لمعرفة ما يحتاج اليه[٨١] • وفي سنة ٥٥٤ هـ زادت دجلة وخرق القورج واقبل ماؤه الى بغداد[٨٢] • وفي سنة ٥٦٨ هـ زادت دجلة وهددت بغداد بالغرق وشغل الناس بالعمل في القورج[٨٣] • وفي سنة ٤٦٠ هـ زادت دجلة زيادة عظيمة وانفتح القورج عند المسناة المعزية[٨٤] وهي في شمال بغداد • وفي سنة ٥٥٤ هـ زادت الماء في دجلة وخرقت القورج وملأت الصحارى وخندق سور بغداد •[٨٥]

الاستنتاج :

يقوم نظام الري في العراق بصورة رئيسة على نهرى دجلة والفرات وروافدهما والقنوات المتفرعة منهما وكان عرضة لفيضانات متكررة شديدة

في بعض السنين وموجات من الجفاف وقلة الماء في سنين اخرى • وكانت الطمى التي تحملها المياه تزداد على مر السنين فتضيق مجرى الانهار وترفع مستوى قيعانها وتسد افواه عدد منها وتساعد على تكرر حدوث الفيضانات فيها • وكأن الحاجة شديدة الى حكومات رشيدة قوية تسيطر على البلاد وتؤمن لها الاستقرار وتوجه عناية مستمرة الى نظام الرى فيها • ولكن الفترة الممتدة من اواخر القرن الثالث الهجرى الى بداية حكم البويهيين للعراق سنة ٣٣٤ هـ تميزت باضطرابات شديدة وضياع للامن واهمال لامور البلاد العامة ومنها الرى لذلك اخذت شبكة القنوات المتصلة بدجلة والممتدة غربي مدينة بغداد وشرقها بالاندثار والزوال باستثناء القليل منها واخذ الخراب يدب في أهم مشروع من مشاريع الري في البلاد وهو النهروان • وقد حاول عدد من ملوك البويهيين ايقاف ذلك عند حده واصلاح ماخرب من القنوات فلم يحققوا الا نجاحا مؤقتا لان جهودهم كانت متقطعة وسطحية• وقد استمرت هذه الحالة خلال العهد السلجوقي الذى لم يبذل حكامه الا جهودا محدودة في مجال الرى حتى خرب النهروان في عهدهم وكان مما عجل في ذلك الحروب المتكررة الناشبة بين سلاطين السلاجقة وامرائهم في العراق •

يضاف الى ذلك ان نهر دجلة كان يغير مجراه قليلا نحو الشرق شمالي مدينة بغداد وقد أزداد اتجاهه هذا شدة ايام السلجوقيين والخلفاء العباسيين المتأخرين كما أزدادت الترسبات في دجيل ـ أهم فروع دجلة في الجانب الغربي ـ وصار القورج ـ وهو قناة تتفرع من دجلة وتصب في اعلى مدينة بغداد ـ خطرا على المدينة المذكورة ايام الفيضانات • اما نهر الفرات فكان يزداد اتجاهه نحو سورا الاعلى وهو فرعه المار بمدينة الجامعين ـ الحلة في العهد السلجوقي ـ حتى صار المجرى الرئيسي للنهر المذكور منذ اوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) •

الهوامش :

(١) سهراب ، عجائب الاقاليم ، ص١١٨-١١٩ ، ابن خرداذبه ، المسالك والممالك ص١٧٤ ، ابن رسته ، الاعلاق النفيسة ص٩٠ .
(٢) سهراب ، ص ١٣٥ .
(٣) ن. م. ص ١٢٧ .
(٤) يرى سهراب ص ١٢٣ أن دجيل يتفرع من الفرات ، فوق قرية الرب ويصب في دجلة بين عكبرا وبغداد وهو أمر غير صحيح لان الاصطخري ص ٧٧ يرى انه يتفرع من دجلة ويرى مثل ذلك ياقوت الحموي (معجم البلدان ، الطبعة الاوربية ، ج٢ ، ص ٥٥٥) .
(٥) يحدد الدكتور احمد سوسة ذلك في نقطة تقع جنوب تكريت في جوار قرية الدور (وادي الفرات ومشروع سدة الهندية) ج٢ ، ص٢٢٨ .
(٦) سهراب ، ص١٢٧-١٢٨ ، ماذرايا . قرية تقع فوق واسط (ياقوت) معجم البلدان - أوربي - ج٤ ، ص ٣٨١ .
(٧) وهي الجبال الكردية شمال شرقي العراق الحالي ويسميها ابن رسته ص ٩٠ بجبال أرمينية .
(٨) انظر ياقوت ، معجم البلدان (أوربي) ج١ ، ص ٨١٢ ج٤ ، ص ٨٤٦ - ٨٤٩ . مراصد الاطلاع (أوربي) ج١ ، ص٢٥٠ ، ج٣ ، ص ٢٥٣ .
(٩) الراشدية قرية من قرى بغداد (ياقوت - أوروبي - ص ٧٣٢) .
(١٠) وردت مدينة جسر النهروان في كتاب سهراب بينما ورد اسم مدينة النهروان في معجم البلدان لياقوت وفي مراصد الاطلاع ويبدو انها اسم لنفس المدينة .
(١١) سهراب ، ص ١٢٩ - ١٣١ .
(١٢) انظر ص ٦ .
(١٣) سهراب ص ١٢٣ - ١٢٦ .
(١٤) مروج الذهب ومعادن الجوهر (الطبعة الاوربية) ، ص ٢٢٣ .
(١٥) صورة الارض ، ص ٢١٨ .
(١٦) نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .
(١٧) سهراب ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .
(١٨) ن. م. ص ١٣١ - ١٣٣ .
(١٩) ن. م. ص ١٣٤ .
(٢٠) اعتمدنا في احصاء عدد الفيضانات وفترات الجفاف على ما ورد من اخبارها في كتابي الكامل لابن الاثير والمنتظم لابن الجوزي وهما من أوثق واوسع المصادر التاريخية في هذا الموضوع في هذه الفترة .
(٢١) المنتظم ، ج١ ، ص ٢٤٥ .
(٢٢) ن. م. ج٧ ص ١١٤ .

(٢٣) ن٠ م٠ ج٧ ص ٢٥١ ٠
(٢٤) ن٠ م٠ ج٨ ص ٢٢٥ ٠
(٢٥) ن٠ م٠ ج ١٠ ص ١٤٥ ٠
(٢٦) ابن الاثير ، الكامل ج١ ص ١١٦ ٠
(٢٧) المنتظم ، ج٧ ، ص ٢٤٥ ٠
(٢٨) ن٠ م٠ ج ٨ ، ص ٤٠ ٠
(٢٩) ن٠ م٠ ج٨ ص ٢٤٢ ٠
(٣٠) ن٠ م٠ ج ٨ ، ص ٤٩٣ ـ ٢٩٥ ٠
(٣١) ن٠ م٠ ج١٠ ص ٢٦٢ ٠
(٣٢) الهمداني ، تكملة الطبري ، ج١ ، ص٤١ يضع مسكويه نفس الخبر في حوادث السنة التالية ٦٢٩هـ ٠ تجارب الامم ج٦ ص ٩ ونهر بوق يقع في الجانب الشرقي لا الغربي من بغداد : ياقوت (أوربي) ج٥ ، ص ٨٤ ٠
(٣٣) الهمداني ج١ ، ص١٩٠ ٠
(٣٤) ن٠ م٠ ص ٣٠٧ ٠
(٣٥) ن٠ م٠ ج٢ ، ص ١١٨ ٠
(٣٦) تجارب الامم ، ص ٤٠٦ ٠
(٣٧) المنتظم ج ٧، ص ١٢٤ ٠
(٣٨) ن٠ م٠ ج٧ ص ١٦٨ ٠
(٣٩) ابو الحسن علي بن محمد الشابشتي ، الديارات ، ص ٢١ ٠
(٤٠) ابن الجوزي ج٨ ، ص ٢٦٠ ٠
(٤١) ابن الاثير الكامل ، ج١ ص ١٢ ٠
(٤٢) ن٠ م٠ ج١٠ ص ١١٦ ٠
(٤٣) ن٠ م٠ ص ٢٢ ٠
(٤٤) المنتظم ، ج٧ ، ص ٢٨٨ ٠
(٤٥) ج١ ، ص ٩ ٠
(٤٦) تكملة ج١ ، ص ١٨٦ ٠
(٤٧) ج ٧ ، ص ٢٨٨ ٠
(٤٨) انظر ما يلي عن خراب النهروان ٠
(٤٩) معجم البلدان (أوربي) ج٤ ص ٨٤٥ ٠
(٥٠) انظر ص ٣ ٠
(٥١) تكملة تاريخ الطبري ج١ ص ٢٣٥ ـ ٣٢٦ ٠
(٥٢) ياقوت (الطبعة الاوربية) ج ٤ ، ص ٨٤٩ ٠
(٥٣) ن٠ م٠
(٥٤) تكملة تاريخ الطبري ج١ ، ص ٩ و ١٨٦ ٠

(٥٥) المنتظم ، ج٧ ، ص ١١٤ ·
(٥٦) مراصد الاطلاع ، ج٣ ، ص ٢٥٣ ·
(٥٧) المنتظم ، ج ٧ ، ص ١١٤ ·
(٥٨) ن· م· ، ج ٧ ، ص ٢٦٠ ·
(٥٩) الكامل ، ج ١٠ ، ص ١١٤ ·
(٦٠) ن· م، ج١١ ص ٦٥ ·
(٦١) ن· م، ص ٧٧ ·
(٦٢) المنتظم ، ج ١٠ ، ص ٩٥ ·
(٦٣) ن· م ، ج ١٠ ، ص ٨٥ ·
(٦٤) ن· م ، ص ١٤٥ ·
(٦٥) الكامل ، ج ١١ ، ص ٧٧ ·
(٦٦) معجم البلدان (الطبعة الاوربية) ج٤ ، ص ٨٤٦ ·
(٦٧) عجائب الاقاليم ص ١١٨ ـ ١١٩ ·
(٦٨) المنتظم ، ج٧ ، ص ٢٤٥ ·
(٦٩) ن· م ، ج ٨ ص ٢٤٢ ·
(٧٠) ن· م ، ج ٩ ص ١٣٤ ·
(٧١) معجم البلدان (أوربي) ج٢ ، ص٥٥٥ ·
(٧٢) مراصد الاطلاع (الطبعة الاوربية) ج ١ ، ص ٢٧٠ ·
(٧٣) معجم البلدان ج ٤ ، ص ٥٦١ ·
(٧٤) المنتظم ، ج ٨ ، ص ٢٤٢ ·
(٧٥) ن· م ، ج ١٠ ص ٧٨ ·
(٧٦) ن· م ، ج ١٠ ، ص ١٧٦ ·
(٧٧) ن· م ، ج ١٠ ، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٧ ·

(٧٨) يقول سهراب عن سورا الأسفل وهو الفرع الأكبر من الفرات في زمانه انه تتفرع منه·انهار كثيرة تسقي طسوج بابل وخطر فيه والجامعين والفلوجة العليا والسفلى ص ١٢٥ ·

(٧٩) ابن الاثير الكامل ، ج ٨ ، ص ١٠٠ ـ ١٠١ ·
(٨٠) بغداد في عهد الخلافة العباسية ، ص ٢٠٠ ·
(٨١) المنتظم ، ج٩ ، ص ٢٣٢ ·
(٨٢) ن· م ، ج ١ ، ص ١٨٩ ·
(٨٣) الكامل ، ج ١١ ، ص ٣٩٤ ·
(٨٤) ن· م ، ج ١٠ ، ص ٥ ·
(٨٥) المنتظم ج ١٠ ، ص ١٨٩ ·

أحكام تصرفات السكران

في الشريعة الاسلامية والقانون

عبدالله عبد الحميد السامرائي
المدرس بقسم الدين

خلاصة البحث

اتعرض في هذا البحث الى تصرفات السكران واحكامها في الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي ، وقد راعيت فيه الايجاز الى حد كبير لانه معد للنشر في مجلة الكلية التي لا تتسع لنشر البحوث المطولة ولعل القارىء يلمس ذلك عند قراءته للبحث • فقد اعتبر الفقهاء المسلمون تصرفات السكران صحيحة وهو الرأي الراجح لدى الجمهور منهم وهناك من الفقهاء من اعتبرها غير صحيحة جميعا وفريق ثالث فرق في التصرفات فصحح بعضها وابطل البعض الآخر • فالقائلون بصحة تصرفاته اعتبروا ذلك من باب الزجر له كي يدرك حين يصحو ما جره عليه السكر من نتائج وخيمة فيتجنب السكر • اما الذين صححوا بعض التصرفات وابطلوا الاخرى فانهم صححوا التصرفات التي لا تقبل الفسخ ولا يبطلها كالطلاق والعتاق والصدقة واليمين والنذر وابطلوا غيرها كالبيع والاجارة واما الذين ابطلوها جميعا فانهم استندوا الى ان السكران عديم التمييز كالمجنون والصبي غير المميز • اما في القانون الوضعي فان تصرفات السكران لم تخضع لقاعدة واحدة فقانون الاحوال الشخصية لم يوقع طلاقه وأوقع زواجه •

والقانون المدني اعتبر تصرفاته صحيحة لان السكر ليس من عوارض الاهلية وليس من عيوب الارادة لكنه جعل تصرفاته قابلة للابطال اذا لحقه غبن نتيجة استغلال حالة السكر •

اما في قانون العقوبات فقد فرقت نصوصه بين من سكر مختارا بقصد ارتكاب جناية فلم يعتبر السكر عذرا كما تشدد القانون في جرائم السكران التي يرتكبها بطريق الخطأ فشدد العقوبة وجعل حدها أعلى من عقوبة الصاحي الذي ارتكب جناية بطريق الخطأ • كل ذلك بقصد ابعاد السكران عن اجراء تصرفات قد تؤدي الى ايذاء الغير وخير مثال هو قيادة السكران للسيارة ووسائط النقل الاخرى •

قبل ان ندخل صلب موضوعنا لابد لنا من توضيح معنى السكر • فالسكران في اللغة ضد الصاحي[١] • اما في الفقه الاسلامي فقد قال سعد الدين التفتازاني بأنه (حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه بالابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة)[٢] وعرّفه منلا خسرو بأنه غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله[٣] وعلى هذا فالسكر لا يزيل اهلية السكران •

ويرى صاحبا ابي حنيفة وهما ابو يوسف ومحمد بن الحسن بأن السكران هو الذي يخلط في كلامه ويهذى لانه المتعارف بين الناس وقد اختار هذا القول اكثر مشايخ الحنفية •

وقال ابو حنيفة ان السكر الذي يوجب الحد اذا صار السكران لا يفرق بين الرجل والمرأة والارض من السماء[٤] •

والسكر حرام باجماع الفقهاء المسلمين الا انهم لم يجمعوا على ما يعتبر مشمولا بلفظ الخمر من المشروبات فذهب الحنفية الى القول بأن الاشربة المحرمة هي :ـ

اولا : الخمر ـ وهو ما يتخذ من العنب النيء اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وهو قول ابي حنيفة وذهب صاحباه الى عدم اشتراط قذفه الزبد لانه يسمى خمرا بدونه ولانه مؤثر في فساد العقل وتغطيته اذا اشتد ، ووجهة نظر ابي حنيفة انه اذا لم يقذف بالزبد فيعني انه لا يزال عصير العنب ولم يتحول كليا عن حالته الاولى وان الله حرم الخمر ولم يحرم عصير العنب • فقال تبارك وتعالى (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس) والرجس حرام لعينه • وقال النبي (ص) « حرمت الخمرة لعينها » ، والعصير قبل قذفه بالزبد لا يسمى خمرا بل لا يزال يسمى عصيرا •

ثانيا : العصير ـ والعصير اذا طبخ فذهب أقل من ثلثه فهو الطلا واذا ذهب نصفه فهو المنصف واذا طبخ ادنى طبخة فهو البازق ، وكل هذا حرام

اذا غلا واشتد وقذف بالزبد لانه يكون رقيقا لذيذا مطربا يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا لما يتعلق به من الفساد •

ثالثا : السكر (بتشديد الكاف) وهو النيء من ماء الرطب فاذا غلا واشتد فيحرم شربه(٥) •

رابعا : نقيع الزبيب ـ وهو النيء من ماء الزبيب اذا غلا واشتد • ويرى الحنفية ان حرمته دون حرمة الخمر فيجوز بيعه ويضمن تالفه ولكن يحد شاربه اذا سكر به ولا يكفر مستحله •

اما نبيذ التمر والزبيب اذا طبخ ادنى طبخة فيحل شربه عندهم • اما اذا لم يطبخ وترك حتى اشتد وقذف بالزبد فهو حرام ، وقد نقل عبدالعزيز البخاري عن قاضيخان قوله (ان ما يتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل حلال في قول ابي حنيفة)(٦) غير ان ابا حنيفة يفرق بين من يشربه بقصد السكر وبين من يشربه بقصد استمراء الطعام أو ليقوى على قيام الليل أو ليقاوم به تأثير الصيام كدفع الجوع أو العطش فيكون حراما بالنسبة لمن يأخذه بقصد السكر وحلالا لمن يأخذه للاغراض المذكورة •

ويفرق الحنفية ايضا بين من يتناول المواد المسكرة بقصد السكر وبين من يتناولها لاسباب اخرى • فذكروا من هذه الأسباب ما لو أخذ البنج لغرض طبي بقصد التخدير فسكر أو اخذ نوعا من الدواء فأدى الى سكره أو أخذ مسكرا لدفع جوع أو عطش أو أخذه مكرها دفعا لخطر حال عن نفسه أو ماله ، ففي هذه الاحول لا تترتب احكام السكر فلا تصح تصرفاته القولية من بيع أو شراء أو طلاق ولا يؤاخذ به لانه لم يتناوله بقصد اللهو فيعتبر من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا باحكام الشرع ، ويبتني على ذلك اذا كان الانسان عالما بتأثير البنج في العقل فتناوله لغير ضرورة فأجرى تصرفا من التصرفات القولية كما لو طلق زوجته فأن طلاقه

واقع ، وهذا يصح بالنسبة لكل المواد المسكرة التي تفعل فعل البنج في عقل الانسان •

ويرى الامام احمد بن حنبل انه لا يباح شربها بقصد التداوى[٧] •

ويرى الامام الشافعي ان (من شرب بنجا أو حريقا أو مرقدا ليتعالج فيه من مرض فأذهب عقله فطلق لا يقع طلاقه)[٨] بشرط أن يأخذه بقصد الأنتفاع • (اما اذا أخذه بقصد اللهو فيقع تصرفه) •

وفي المذهب الجعفرى يقول الحلي (ان من بنج نفسه أو شرب مرقدا لا لعذر فقد الحقه الشيخ بالسكران وفيه تردد)[٨] •

اما في المذهب الشافعي فان كل المسكرات حرام وسندهم ما رواه سفيان بن عيينة الزهرى عن ابي سلمة بن عبدالرحمن عن عائشة رضي الله عنهم قالت قال (ص) : (كل شراب اسكر فهو حرام)[٩] • وفي المذهب المالكي موافقة للمذهب الشافعي فذهبوا الى القول بأن جميع المسكرات حرام كالخمرة في الحكم قليلا كان أو كثيرا ما اخذه الشارب سكر أم لم يسكر ، وفي هذا يقول ابن رشد « فانهم اجمعوا على جواز الانتباذ في الاسقية واختلفوا فيما سواها ، فروى ابن القاسم عن مالك انه كره الانتباذ في الدباء والمزفت وهي نوع من الاوعية ولم يكره غير ذلك » وحديث ابي سعيد الخدري الذى رواه مالك في الموطأ عن النبي (ص) قال : (كنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا وكل مسكر حرام) دليل على جواز شرب النبيذ وقالوا (اذا تخللت الخمرة من ذاتها جاز اكلها)[١٠] واختلفوا اذا قصد تخليلها على اقوال ثلاثة هي التحريم والكراهة والاباحة ، وسبب اختلاف الفقهاء المسلمين معارضة القياس للاثر واختلافهم في مفهوم الاثر وذلك ان ابا داود خرج من حديث انس بن مالك ان ابا طلحة سأل النبي (ص) عن ايتام ورثوا خمرا فقال : (اهرقها فقال افلا اجعلها خلا ، قال لا) فمن فهم من المنع سند ذريعة حمل ذلك على الكراهية ، ومن فهم النفي لغير علة قال

بالتحريم كما يخرج من الحديث على انها غير حرام على مذهب من يرى ان النهي لا يعود بفساد المنهي عنه والقياس المعارض لحمل النهى على التحريم انه قد علم ضرورة الشرع ان الاحكام المختلفة انما هي للذوات المختلفة وان الخمر غير ذات الخل والخل باجماع الفقهاء حلال فاذا انتقلت ذات الخمر الى ذات الخل وجب ان يكون حلالا كيفما انتقل(١١) •

اما في المذهب الحنبلي فموافقة للشافعية والمالكية ودليلهم الحديث الذى مر ذكره(١٢) • وهو رأي الشيعة الجعفرية فيستوى عندهم كل ما من شأنه ان يؤدى الى السكر فيترتب الحكم بتناول قطرة واحدة ولا فرق بين الخمر وغيره من المسكرات المتحصلة من التمر والزبيب والعسل والمزر المعمول من الشعير أو الحنطة أو الذرة وكذلك اذا جمع شيئين من تلكم أم أكثر •

فالعصير يأخذ حكم المسكرات اذا غلى واشتد وان لم يقذف بالزبد الا اذا ذهب ثلثاه بالغليان أو تحول الى خل فيكون مباحا • اما عصير التمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد عندهم ، وقالوا ان الاشبه بقاؤه على الحل وكذلك القول في الزبيب اذا نقع في الماء فغلا بنفسه أو بالنار • واشترطوا في وجوب الحد على السكران علمه بما يشرب فسقط الحد اذا شرب عن جهل بالتحريم او جهل بالمشروب(١٣) •

حكم تصرفات السكران :ـ

سيكون بحثنا لحكم تصرفات السكران في الشريعة الاسلامية وفي القانون ، وستناول اولا تصرفاته في الشريعة ثم في القانون ثانيا مع المقارنة بين هذين التشريعين •

اولا : حكم تصرفاته في الشريعة الاسلامية :

يقسم الفقهاء المسلمون التصرفات باعتبار الجوارح الى قسمين : الاول اطلقوا عليه التصرفات القولية والثاني هو التصرفات الفعلية •

فالتصرف القولي هو ما يعبر عنه الانسان باللسان أي بالقول وما في حكمه كالكتابة والاشارة والتعاطي . اما التصرف الفعلي وهو ما يصدر عن جوارح الانسان الاخرى كاليد والرجل والقلب والعين والاذن . وقد ذهب اكثر الفقهاء المسلمين على ان التصرفات الفعلية معتبرة بحق السكران فاذا غصب او اتلف او سرق او قتل او جرح فيؤاخذ بافعاله ، وفي هذا يقول ابن رشد : (وكل ما جنته جوارحه فلازم له فيحد في الشرب والقتل والزنا والسرقة)[١٤] .

اما التصرفات القولية فقد اختلفت آراء الفقهاء في بعضها وسنعلم ذلك مما يأتي :

(١) العبادات :ـ يرى الفقهاء المسلمون بان السكران مخاطب بالعبادات لانه عاقل ، وفي هذا يقول منلا خسرو بعد تعريفه للسكر (ولذا لا يزيل اهلية السكران[١٥] ، وقال ابن ملك (واذا كان السكر من محظور أى من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى (ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى)[١٦] .

ويقول الامام الشافعي « والصلاة مرفوعة عمن غلب على عقله ولا ترفع عن السكران وكذلك الفرائض من حج أو صيام أو غير ذلك »[١٧] .

وذهب الليث الى ان السكران ملزم بافعاله دون اقواله ، فقال ابن رشد (وقال الليث كل ماجاء من منطق السكران فموضوع عنه ولا يلزمه طلاق ولا عتق ولا نكاح ولا بيع ولا حد في قذف وكل ماجنته جوارحه فلازم له فيحد في الشرب والقتل والزنا والسرقة) [١٨] .

(٢) المعاملات :ـ يرى الحنفية ان عبارة السكران صحيحة فتلزمه تصرفاته وفي هذا يقول قاضيخان (السكران من الخمر والاشربة المتخذة

من التمر والزبيب نحو النبيذ والمثلث وغيرهما عندنا ينفذ تصرفاته كالطلاق والعتاق والاقرار بالدين وتزويج الابنة الصغيرة والابن الصغير والاستقراض والهبة والصدقة) الا انهم قالوا لاتصح ردته استحسانا وتصح قياسا لان الكفر واجب النفي هذا اذا كان السكر من الشراب المتخذ من اصل الخمر والعنب والزبيب واما الشراب المتخذ من العسل والحبوب والثمار فقد اختلف فيه مشايخ الحنفية فمن قال بوجوب الحد عليه من هذه المواد يرى نفاذ تصرفاته زجرا له ومن قال بعدم وجوب الحد في هذه المواد يرى عدم نفاذ تصرفاته • ومن هؤلاء شمس الائمة السرخسي واما من زال عقله بالبنج أو لبن الفرس لا تنفذ تصرفاته • ويرى ابو حنيفة وسفيان الثوري فيمن زال عقله بالبنج وطلق زوجته فان كان يعلم حين تناول البنج بمفعوله يقع طلاقه وان لم يكن عالما لا يقع ، ويرى الصاحبان ان طلاقه لا يقع علم أم لم يعلم •

أما المضروب على رأسه فزال عقله فلا تقع تصرفاته لان زوال عقله لم يكن بسبب معصية[١٩] • كما قالوا بوقوع طلاق من شرب مكرها • فيقول السرخسي (وتزويج السكران ولده الصغير وهبته وما اشبه ذلك من تصرفات قولا أو فعلا صحيح لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء كان قد شرب مكرها أم طائعا)[٢٠] •

ويصح اقراره في حقوق العباد أما في الحدود الخالصة لله كالزنا فلا يصح اقراره حال سكره لان حقوق الله قابلة للسقوط ، ونظرا للشبهة المتأتية من سكره فتسقط بأدنى شبهة • وفي هذا يقول ابن ملك (ولا يؤاخذ بالاقرار بالحدود الخالصة لله يعني لو أقر بشرب الخمر أو بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز)[٢١] •

اما اذا قذف أحدا من الناس وهو سكران فيحبس حتى يصحو ويحد •

اما في المذهب الشافعي فقال الامام الشافعي بنفاذ تصرفاته وقد رد على

من قال بالمساواة بين المجنون والسكران بقوله (فان قال قائل فهذا مغلوب على عقله والمريض والمجنون مرفوع عنهما القلم قيل المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض مرفوع عنه القلم اذا ذهب عقله وهذا « أي السكران » آثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب)[٢٢] .

وفي مذهب الامام احمد بن حنبل قالوا بأن السكران يلتزم بجميع تصرفاته فيقتص منه اذا قتل ويفارق زوجته اذا طلقها ، وفي هذا يقول ابن قدامة (ويجب القصاص على السكران اذا قتل حال سكره ذكره القاضي) وذكر أبو الخطاب (ان وجوب القصاص عليه مبني على وقوع طلاقه) ، ولان الصحابة رضوان الله عليهم اقاموا سكره مقام قذفه فأوجبوا عليه حد القذف لان القول بغير ذلك يعني اذا اراد ان يجني جناية شرب ما يسكره ثم يقتل ويزني ويسرق ولا تجب عليه عقوبة ويصير عصيانه سببا لسقوط العقوبة ، ورد ابن قدامة على ابي الخطاب الذى قال بأن وجوب القصاص عليه مبني على وجوب طلاقه فقال : (وفارق هذا الطلاق لانه « الطلاق » قول يمكن الغاؤه بخلاف القتل)[٢٣] .

اما في مذهب المالكية فتفرقة بين تصرفات السكران فقد اوقعوا بعضها دون بعض فقالوا بوقوع الطلاق والعتق ولزوم القود من الجراح والقتل اما التصرفات التي لا تقع من السكران فهي الزواج والبيع وامثالها كالاجارة والاعارة والرهن أي انهم اوقعوا التصرفات الفعلية والتصرفات التي لا يبطلها الهزل لقوله (ص) « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح »[٢٤] .

وقد ذهب الى مثل قول المالكية احد مشايخ الحنفية وهو ابو بكر بن احمد فقال (ينفذ من السكران كل تصرف ينفذ مع الهزل ولا يبطلـــه

الشرط الفاسد فلا ينفذ منه البيع والشراء وينفذ منه الطلاق والعتق والاقرار بالدين والصدقة والهبة وتزويج الصغير والصغيرة)[٢٥] •

اما في المذهب الجعفري ـ فانهم قسموا السكران الى نوعين سكران مميز وسكران غير مميز فقالوا لا تنعقد تصرفات السكران غير المميز وتنعقد اذا كان مميزا ، وفي هذا يقول المحقق الحلي : (فلا يصح بيع الصبي ••• وكذا المجنون والمغمى عليه والسكران غير المميز والمكره)[٢٦] •

طلاق السكران :ـ

رأينا من الانسب ان نتحدث في طلاق السكران بصورة خاصة لما يثير من تساؤلات لدى الناس عموما وسنستعرض اقوال الفقهاء المسلمين سريعا • ففي المذهب الحنفي يقع طلاق السكران اذا كان سكره من تناول المسكرات اما اذا زال عقله بسبب البنج او حليب الفرس فيرى ابو حنيفة وسفيان الثورى اذا كان يعلم بمفعول البنج حين تناوله ثم طلق فطلاقه واقع واذا لم يكن عالما بتأثيره فلا يقع •

وقال ابو يوسف ومحمد لا يقع طلاقه سواء كان عالما بمفعول البنج او لبن الفرس او غير عالم •

اما اذا شرب شيئا حلوا فلم يوافق مزاجه فذهب عقله ثم طلق قال محمد لا يقع طلاقه وعليه الفتوى هذا كله اذا شرب طائعا مختارا اما اذا شرب مكرها فطلق فقد اختلف مشايخ الحنفية ، والصحيح في المذهب ان طلاقه غير واقع كما لا يجب عليه الحد وهذه الحال تختلف عن طلاق المكره بغير سكر فان طلاقه يقع •

اما المضروب في رأسه بسبب عقوبة فرضت عليه أو بلا عقوبة فزال عقله فطلق فلا يقع طلاقه ولا تلزمه تصرفاته[٢٧] •

وذهب الشافعية مذهب الحنفية في وقوع طلاق السكران • اما من

تناول البنج او مادة مخدرة او منوما ليتعالج به من مرض فأذهب عقله فطلق لا يقع طلاقه • اما اذا اخذ المواد بقصد السكر فان طلاقه واقع •

وفي هذا يقول الامام الشافعي (ويجوز طلاق السكران من الشراب المسكر وعتقه ويلزمه ما صنع ولا يجوز طلاق المغلوب على عقله من غير السكر) ثم يرد على بعض اهل الحجاز فيقول : (وقال بعض اهل الحجاز لا يجوز طلاق السكران وكأنه ذهب الى انه مغلوب على عقله) ويفرق الشافعي بين السكران وبين المغلوب على عقله من غير السكر فيقول وقال رسول الله (ص) « رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ » والسكران ليس واحدا من هؤلاء ولا في معناه ، والمرض الذاهب بالعقول في معنى الجنون لانهم غير آثمين والسكران آثم بالسكر)[٢٨] وقال النووى في الطلاق (يشترط لنفوذه التكليف الا السكران)[٢٩] •

ويقول الآمدى (والسكران غير مكلف اثناء سكره اذ هو اسوأ حالا من الصبي المميز فيما يرجع الى فهم الخطاب وحصول مقصوده غير ان وقوع طلاقه ليس من باب التكليف في شيء ، بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع والاجبار بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال الشمس وطلوع الهلال علامة على وجوب الصلاة والصوم وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنا وغيرهما[٣٠] •

وفي المذهب الحنبلي قولان احدهما يقول بوقوع طلاقه والآخر بعدم وقوعه والراجح في المذهب وقوع طلاقه • اما اذا شرب او أكل ما يزيل عقله من غير الخمر وبقصد السكر فان زال عقله بالكلية بحيث صار مجنونا فلا يقع طلاقه ولا تصرفاته وان كان السكر يزول قريبا ويعود عقله من غير تداو فطلاقه واقع كالسكران[٣١] •

وفي المذهب المالكي : يرى الامام مالك وقوع طلاقه ، وفي هذا يقول ابن رشد (وقال مالك يلزمه الطلاق ...) كما نقل ابن رشد ان الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه قال بعدم وقوع طلاق السكران فقال (وثبت عن عثمان بن عفان انه كان لا يرى طلاق السكران ويزعم بعض اهل العلم انه لا مخالف لعثمان في ذلك من الصحابة ، وقول من قال ان كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه ليس نصا في الزام السكران الطلاق لان السكران معتوه ما وبه قال داود وابو ثور واسحق وجماعة من التابعين اعني ان طلاقه ليس يلزمه)[٣٢] .

اما في المذهب الجعفري فقالوا بعدم وقوع طلاق السكران واعتبروه كالمجنون في الحكم لعدم توفر القصد وفي هذا يقول الحلي (فلا يصح طلاق المجنون ولا السكران ولا من زال عقله باغماء أو شرب مرقد لعدم القصد ولا يطلق الولي عن السكران لان زوال عذره غالب فهو كالنائم)[٣٣] .

جنايات السكران في الفقه الاسلامي :ـ

السكران مؤاخذ بافعاله وهو الراجح في الفقه الاسلامي فاذا قتل او جرح او قذف او سرق فانه يعاقب بالعقوبات المقررة شرعا واذا غصب اموال الغير أو اتلفها كلاً أو بعضا فانه ملزم بضمان ما غصب أو اتلف لان المجنون والصبي وهما أدنى حالا من السكران مؤاخذان بافعالهما ولان اموال الناس مضمونة .

ففي المذهب الحنفي يقول التفتازاني (المجنون مؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا)[٣٤] .

واذا جنى السكران على نفس انسان بالقتل فانه يستحق القصاص لان في فرض القصاص عليه زجرا للاخرين كي يتجنبوا السكر لما يجره عليهم من عواقب وخيمة ولا يعتبر كالصبي والمجنون في ذلك لان الصبا حالة طبيعية

يمر بها كل انسان والمجنون ابتلاء لم يكن بفعل الانسان ، وفي هذا يقول محمود الموصلي (فان عمد الصبي والمجنـون خطـأ قال علي رضى الله عنه)[٣٥] ، وكذلك الحكم في السرقة فانه يقطع وفي جريمة القذف يحد حد القذف بعد ان يصحو • يقول السرخسي (واذا قذف السكران رجلا حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ويحبس حتى يخف عنه الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف في معنى حق العباد وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بقذفه مع سكره مخاطب)[٣٦] •

وفي المذهب الشافعي يقول الامام الشافعي (ويلزمه ما صنع)[٣٧] •

وفي المذهب المالكي يقول ابن رشد (يلزمه القود من الجراح والقتل) وبه قال الليث (وكل ما جنته جوارحه فلازم له فيحد من الشرب والقتل والزنا والردة)[٣٨] •

وفي المذهب الحنبلي يقول ابن قدامة (ويجب القصاص على السكران اذا قتل حال سكره ذكره القاضي وقال ابو الخطاب ان عمده خطأ)[٣٩] •

وفي المذهب الجعفري : تردد بين مسؤولية السكران وعدم مسؤوليته الا ان الحلي يرجح ثبوت العقوبة عليه فيقول : (وفي ثبوت القود عـلى السكران تردد والثبوت اشبه لانه كالصاحي في تعلق الاحكام)[٤٠] •

التحريض والاغراء على السكر في الفقه الاسلامي :ـ

يرى الفقهاء المسلمون معاقبة من يسقي الصبيان الخمـر أو مـن يداويهم بها ولا ينجيه من العقاب كون الصبي غير مخاطب وبالتالي غـير مكلف بالاحكام الشرعية لان الساقي المحرض (أو المغري معاقب على فعله ودليلهم حـديث ابن مسعود قال (ان اولادكم ولدوا على الفطرة فلا تداووهم بالخمر ولا تغذوهم بها فان الله تعالى لم يجعل في رجس شـفاء وانما الاثم على من سقاهم)[٤١] كما قالوا بتعزيـز من يجلس مجلـس

شرب ولو لم يشرب • يقول السرخسي في ذلك (اذا كان القوم مجتمعين عليها ولم يرهم أحد يشربونها غير انهم جلسوا مجلس من يشربها هل يعزرون قال نعم لأن الظاهر ان الفاسق يستمد الخمر للشرب وان القوم يجتمعون عليها لارادة الشرب ولكن بمجرد الظاهر فلهذا يعزرون) •

عقوبة السكران في الفقه الاسلامي :

يرى جمهور الفقهاء المسلمين عدا الشافعية ان عقوبة السكران ثمانون جلدة ودليلهم ان رسول الله (ص) لما جيء بشارب خمر وكان في حضرته اربعون رجلا أمرهم أن يضربوه فضربه كل رجل منهم بنعليه فلما كان زمان عمر (رض) جعل ذلك ثمانين سوطا لأنه لما ضرب كل رجل بنعليه كان الكل بمعنى ثمانين سوطا •

ونوجز آراء الفقهاء فيما ذكره ابن رشد حيث قال : (واختلفوا في مقدار الحد الواجب فقال الجمهور الحد في ذلك ثمانون وقال الشافعي وأبو ثور وداود الحد في ذلك اربعون) •

واذا حد مرتين قتل في الثالثة وقيل في الرابعة ولو شرب مرارا حتى قبض عليه حدّ مرة واحدة(٤٢) •

ثانيا ـ تصرفات السكران في القانون الوضعي :ـ

أ ـ في القانون المدني :ـ

اعتبر القانون المدني العراقي تصرفات السكران صحيحة فاذا باع أو اشترى أو أجر أو استأجر يلتزم بما أجراه من تصرفات فلم يعتبر عقده باطلا ولا موقوفا لان العقد يكون موقوفا اذا كان العاقد محجورا أو مكرها أو واقعا في غلط أو تغرير ولكن اذا استغل الغير حالة السكران فأجرى تصرفا مع السكران ففي هذه الاحوال يجوز للسكران أن يطلب من

المحكمة نقض العقد للاستغلال لا للسكر فاذا لم يكن هنالك غبن فلا سبيل للسكران • وعناصر الاستغلال هي : (١) الغبن (٢) الاستغلال[٣٤] وقد نصت الفقرة الاولى من المادة ٣٤ مدني عراقي (اذا انعقد العقد موقوفا لحجر أو اكراه أو غلط أو تغرير جاز للعاقد أن ينقض العقد بعد زوال الحجر أو ارتفاع الاكراه أو تبين الغلط أو انكشاف التغرير كما ان له أن يجيزه) •

فاذا هلك البدل بيد السكران المغرور بدون تعد أو تقصير فانه يهلك على من تعاقد معه ولا يضمن السكران المغرور ، وقد جاء هذا الحكم في الفقرة (٢) من المادة المذكورة حيث ورد في نصها ما يلي : (ولا ضمان على العاقد المكره أو المغرور ان قبض البدل مكرها أو مغرورا وهلك في يده بلا تعد منه) •

وقد ورد في نص المادة (١٢٥) مدني عراقي ما يشمل حالة السكران فقالت : (اذا كان أحد المتعاقدين قد استغلت حاجته أو طيشه أو هواه أو عدم خبرته أو ضعف ادراكه فلحقه من تعاقده غبن فاحش جاز له خلال سنة من وقت العقد أن يطلب رفع الغبن عنه الى الحد المعقول فاذا كان التصرف الذي صدر منه تبرعا جاز له في هذه المدة أن ينقضه) •

ويقابل المادة العراقية نص المادة (١٢٩) مدني مصري التي نصت في فقرتها الاولى على ما يأتي : (اذا كانت التزامات أحد المتعاقدين لا تعادل البتة مع ما حصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد أو مع التزامات المتعاقد الآخر وتبين ان المتعاقد المغبون لم يبرم العقد الا لأن المتعاقد الآخر قد استغل فيه طيشا بيّنا أو هوى جامحا جاز للقاضي بناء على طلب المتعاقد المغبون أن يبطل العقد أو ينقض التزامات هذا المتعاقد) •

فتصرفات السكران في القانون المدني صحيحة ولا يصح لمن تعاقد وهو سكران أن يطلب فسخ العقد الا بشرطين هما :ـ

١ ـ أن يستغل المتعاقد حالة سكره •

٢ ـ أن يلحق السكران غبن فاحش نتيجة تصرفه حالة سكره ، وقد اشترط القانون المدني العراقي أن يكون الغبن فاحشا ، أما القانون المدني المصري فلم يصف الغبن بالفحش والقانون العراقي لم يعين نسبة الغبن في تقدير الفحش فترك تقدير ذلك الى المحكمة ويقال مثل ذلك في القانون المصري ايضا • ولكن ما الفرق اذاً بين اتجاه الفقه الاسلامي وبين اتجاه القانون ••؟

يمكن الاجابة على هذا التساؤل بالقول ان الفقهاء المسلمين اعتبروا تصرفات السكران صحيحة زجرا له ليدرك ـ حين يصحو ـ النتائج السيئة والعواقب الوخيمة التي ساقها السكر اليه فيتجنب الخمر سواء لحقه غبن أم لم يلحقه غبن •

أما المشرع القانوني فقد تجنب اعتبار السكر من عوارض الاهلية خلافا للفقه الاسلامي كما لم يعتبره من عيوب الارادة ولم يشر اليه بصراحة في مواد القانون لصعوبة تقديم ضابط أو معيار له لاختلاف تأثير أنواع المسكرات مع اختلاف قابليات الناس فجعل السكران مشمولا بحالة الاستغلال مع الغبن اذا وقع عليه ذلك •

ب ـ في قانون الاحوال الشخصية :ـ

ذهب قانون الاحوال الشخصية العراقي الى عدم ايقاع طلاق السكران واعتبره بحكم المجنون والمعتوه ومن فقد تمييزه نتيجة غضب أو مصيبة مفاجئة أو كبر أو مرض ، لكن القانون نفسه أجاز للسكران أن ينشىء عقد زواج لنفسه أو زواج موكله ولا شك ان الالتزامات التي تترتب على عقد الزواج لا تقل خطورة عن الاثار التي تترتب على الطلاق وكان الاوفق أن يساوي القانون بين انشاء عقد الزواج وانهائه فكيف يجوز

للسكران أن ينشىء عقدا ولا يستطيع انهاءه ، اذ قد يستغل الغير حالة السكر فيزوجه امرأة لا تناسبه أو يفرض على نفسه مهرا عاليا ، وفي هذه الحال لا سبيل الى طلب الغاء عقد الزواج بحجة الاستغلال باعتبار ان الحد الاعلى للمهور غير معيّن كما أن المرأة التي تزوجها حال سكره لايستطيع الخلاص منها الا بالطلاق ، وبهذا يكون قد أصابه ضرر كبير ، واليك نص المادة الخامسة والثلاثين من قانون الاحوال الشخصية العراقي : (لا يقع طلاق الاشخاص الآتي بيانهم (١) السكران والمجنون والمعتوه والمكره ومن كان فاقد التمييز من غضب أو مصيبة مفاجئة أو كبر أو مرض) •

وقد أخذ قانون الاحوال الشخصية العراقي برأي بعض فقهاء المذهب الحنبلي وبعض أهل الحجاز وبعض الحنفية وكذلك فيما روى انه مذهب الخليفة عثمان ومذهب الجعفرية والليث وداود وأبو ثور واسحاق وجماعة من التابعين •

أما في قانون الاحوال الشخصية المصري فان طلاق السكران لا يقع ايضا ، وقد جاء في المذكرة الايضاحية لقانون الاحوال الشخصية المصري رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ : « طلاق السكران لا يقع بناء على القول الراجح لأحمد وبقول في المذاهب الثلاثة ورأى كثير من التابعين » •

جرائم السكران في القانون الوضعي :-

يفرق القانون الجنائي الوضعي بين من يتناول المادة المسكرة أو المخدرة بغير اختياره أو بغير قصد السكر وبين من يتناولها بقصد السكر •

فمن كان وقت ارتكاب الجريمة في حالة سكر أو تخدير نتجت عن مواد مسكرة أو مخدرة أعطيت له بالاكراه أو تناولها عن جهل بها أو سكر أو تخدر من مواد ثبت علميا انها ذات تأثير مسكر أو مخدر يؤدي الى فقدان الارادة أو الادراك فانه يعفى من المسؤولية الجنائية •

اما اذا تناولها مختارا ثم ارتكب جريمة في حالة سكره أو خدره فتعتبر مسئوليته كاملة كالصاحي ، واما اذا كان قد تناول تلك المواد بقصد ارتكاب جريمة ما فقد اعتبره القانون ظرفا مشددا •

وقد أورد المشرع العراقي تلك الاحكام في المادتين (٦٠ و٦١) من قانون العقوبات فنصت المادة (٦١) على ما يأتي : (لا يسأل جزائيا من كان وقت ارتكاب الجريمة فاقد الادراك أو الارادة لجنون أو عاهة في العقل أو بسبب كونه في حالة سكر أو تخدير نتجت عن مواد مسكرة أو مخدرة أعطيت له قسرا أو على غير علم منه بها أو لأي سبب آخر يقرر العلم انه يفقد الادراك أو الارادة • اما اذا لم يترتب على العاهة في العقل أو المادة المسكرة أو المخدرة أو غيرها سوى نقص أو ضعف في الادراك أو الارادة وقت ارتكاب الجريمة عدّ ذلك عذرا مخففا) • ونصت المادة (٦١) عقوبات عراقي على ما يأتي : (اذا كان فقد الادراك أو الارادة ناتجا عن مواد مسكرة أو مخدرة تناولها المجرم باختياره وعلمه عوقب على الجريمة ولو كانت ذات قصد خاص كما لو كانت قد وقعت منه بغير تخدير أو سكر) •

أما قانون العقوبات المصري فقد أخذ بمسؤولية السكران عن جريمته اذا ارتكبها هو في حالة غيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا أخذها باختياره وعلى علم بها ، اما اذا أخذها قهرا أو من غير علم منه بها فانه يعفى من المسؤولية •

ولم يفرق القانون المصري بين من أخذ المواد المسكرة أو المخدرة بقصد ارتكاب الجريمة أو بغير قصد فلم يسلك في هذا منهج المشرع العراقي والمشرع المصري أقرب في منهجه الى أقوال الفقهاء المسلمين • فنصت المادة (٦٢) عقوبات بالقول : (لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل أما لجنون أو عاهة في العقل وأما

الغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها) .

اما في الجرائم التي تقع بطريق الخطأ فقد اعتبر القانون السكر ظرفا مشددا ولعل القانون يركز ويؤكد على وجوب امتناع السكران عن القيام بأعمال قد تؤدي الى الاضرار بالغير كقيادة السيارات ووسائط النقل الاخرى فقد نصت المادة (٤١١) عقوبات عراقي في فقرتها الاولى على عقوبة القاتل بطريق الخطأ وهي الحبس والغرامة أو باحدى هاتين العقوبتين . وعقوبة الحبس كما عينها القانون هي ايداع المحكوم عليه احدى المنشآت العقابية مدة لا تقل عن اربع وعشرين ساعة ولا تزيد على سنة واحدة . ولكن السكران اذا ارتكب جريمة قتل بطريق الخطأ فتشدد العقوبة الى الحبس الشديد وهي مدة لا تقل عن سنة وغرامة لا تقل عن ثلاثمائة دينارا ولا تزيد على خمسمائة دينارا وهذا هو نص المادة (٤١١) : « من قتل شخصا خطأ أو تسبب في قتله من غير عمد بأن كان ناشئا عن اهمال أو رعونة أو عدم انتباه أو عدم احتياط أو عدم مراعاة القوانين والانظمة والاوامر يعاقب بالحبس والغرامة أو باحدى هاتين العقوبتين » وفي الفقرة الثانية نصت على مايلي : (وتكون العقوبة الحبس مدة لاتقل عن سنة وغرامة لا تقل عن ثلاثمائة دينار ولا تزيد على خمسمائة دينارا أو باحدى هاتين العقوبتين اذا وقعت الجريمة نتيجة اخلال الجاني اخلالا جسيماً بما تفرضه اصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان تحت تأثير سكر أو مخدر وقت ارتكاب الخطأ الذي نجم عنه الحادث ... » .

وفي جرائم الجرح والايذاء اعتبر السكر من الظروف المشددة اذا وقعت من السكران على الغير . فاذا وقعت من الصاحي تكون العقوبة الحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر وبغرامة لا تزيد على خمسين دينارا أو باحدى هاتين العقوبتين . اما اذا وقعت من السكران فتكون العقوبة الحبس مدة

لا تزيد على سنتين ، وقد أوردت هذه الاحكام المادة ٤١٦ عقوبات عراقي ٠

وفي قانون العقوبات المصري اعتبر السكر ايضا من الظروف المشددة ٠ ففي القتل الخطأ تكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر وبغرامة لا تتجاوز مئتي جنيه بالنسبة للصاحي اما في حالة وقوعه من السكران فتشدد العقوبة وتكون بما لايقل عن سنة ولاتزيد على خمس سنوات وغرامة لا تقل عن مائة جنيه ولا تتجاوز خمسمائة أو باحدى هاتين العقوبتين ، وقد نصت على ذلك المادة (٣٨٠) العقوبات المصرى ٠

اما في جرائم الجرح والايذاء فالعقوبة في الاحوال الاعتيادية هي الحبس مدة لاتزيد على سنة وبغرامة لاتتجاوز خمسين جنيها أو باحدى هاتين العقوبتين ٠ اما اذا كان الفاعل سكرانا أو متخدرا عند ارتكاب الجريمة فتكون العقوبة الحبس مدة لاتزيد على سنتين وغرامة لاتتجاوز مائة جنيه أو باحدى هاتين العقوبتين ٠ وقد نصت على هذا الحكم المادة (٢٤٤) عقوبات مصرى ٠

التحريض على السكر في القانون :ـ

يعاقب قانون العقوبات العراقي كل من حرض حدثا لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره على تعاطي السكر او قدم له شرابا مسكرا لغير غرض المداواة وتكون العقوبة بالحبس مدة لاتزيد على عشرة ايام أو بغرامة لاتزيد على عشرين دينارا ٠

اما اذا كان الجاني قد خدع المجني عليه بان قدم له شرابا مسكرا على انه غير مسكر فيعاقب بالحبس مدة لا تزيد على شهر واحد أو بغرامة لاتزيد على ثلاثين دينارا ، وقد اوردت هذه العقوبات المادة ٣٨٧ عخوبات عراقي فنصت بالقول : (من حرض حدثا لم يبلغ ثماني عشرة سنة كاملة على تعاطي السكر او قدم له شرابا مسكرا لغير غرض المداواة يعاقب بالحبس مدة لاتزيد على عشرة ايام او بغرامة لاتزيد على عشرين دينارا فاذا كان قد خدع المجني

في نوع الشراب فتعاطاه على غير علم منه عوقب بالحبس مدة لاتزيد على شهر واحد أو بغرامة لا تزيد على ثلاثين دينارا •

وكان الاوفق للمشرع العراقي وهو يبيح اعطاء المسكرات للاحداث على سبيل المداواة ان يقصر اعطاء الدواء على الطبيب ويجعل النص صريحا في ذلك وبشرط ان لايتوفر دواء غيره كي لايعتاد الحدث على شرب المسكرات • كما ان النص قد ذكر لفظ الشراب وهذا يعني انه اذا اعطاه غير الشراب فلاعقاب وهذه نواقص في التشريع نرجو ان يتلافاها المشرع في تعديلاته المقبلة للقانون •

عقوبة السكران في القانون :ـ

الاصل في قانون العقوبات لاعقاب على السكران لكنه اذا سكر وكان سكره بينا بحيث فقد صوابه أو احدث شغبا أو ازعاجا للغير فحينئذ يعاقب بغرامة لاتتجاوز العشرة دنانير ، ولكن مع ذلك فالقانون لم يوضح ما هو الحكم فيما اذا لم يدفع مبلغ الغرامة ولعل هذا ناتج عن خطأ وقع عند الطبع ، والا فهو نقص نأمل تداركه •

اما اذا عاد الى تلك الافعال خلال سنة من تاريخ صدور الحكم فتكون العقوبة الحبس مدة لاتزيد على شهر أو الغرامة بما لايزيد على عشرين دينارا ، واذا صار مدمنا على السكر فيودع احد المصحات التي تنشأ لهذا الغرض او احدى المستشفيات الحكومية لمدة ستة اشهر بناء على طلب الادعاء العام (راجع المادة ٣٨٦ عقوبات عراقي) ••

اما قانون العقوبات المصرى فقد اورد فقرة واحدة هي الفقرة الثانية من المادة ٣٨٥ المتعلقة بالآداب فنصت بالقول : (يجازى بغرامة لاتتجاوز جنيها مصريا أو الحبس مدة لاتزيد على اسبوع من وجد بحالة سكر بيّن في الطرق العمومية أو المحلات العمومية) والقانون العراقي كان اكثر سعة وتفصيلا للمخالفات الخاصة بالسكر من القانون المصرى •

المصــــادر

(١) مختار الصحاح ـ لابي بكر الرازي ، الفصل سكر •
(٢) التلويح على التوضيح ـ سعدالدين التفتازاني ، ج٢ ، ص١٨٥ •
(٣) مرآة الاصول ـ منلا خسرو ـ ص٣٤٩ •
(٤) الاختيار محمود الموصلي ج٤ ص٩٩ •
(٥) المرجع السابق •
(٦) المغني ـ ابن قدامة الحنبلي ج٩ ص١٣٩ •
(٧) الام للامام الشافعي ج٥ ص٢٣٥ •
(٨) شرائع الاسلام ـ المحقق الحلي ـ ج٤ ص٢١٦ •
(٩) صحيح مسلم ـ ج٣ ص١٥٨٥ •
(١٠) مختصر المزني ـ بهامش الام ـ ج٦ ص٢٢٨ •
(١١) بداية المجتهد ـ ابن رشد ـ ج١ ص٣٨٥ •
(١٢) المغني ـ ابن قدامة ـ ج٩ ص١٣٩ •
(١٣) شرائع الاسلام ـ الحلي ـ ج٤ ص٢١٦ •
(١٤) بداية المجتهد ـ ابن رشد ج٢ ص٦٨ •
(١٥) مرآة الاصول ـ منلا خسرو ص٣٤٩ •
(١٦) شراح المنار ـ ابن ملك ص •
(١٧) الام للامام الشافعي ج٥ ص٢٣٥ •
(١٨) بداية المجتهد ـ ابن رشد ج٢ ص٦٧ •
(١٩) الفتاوى الخانية ـ قاضي خان ج٣ ص٢٢٠ •
(٢٠) المبسوط ـ السرخسي ج٢٤ ص١٣٤ •
(٢١) شرح المنار ـ ابن ملك ص١١ •
(٢٢) الام ـ للشافعي ج٥ ص٢٣٥ •
(٢٣) المغني ـ ابن قدامة ج٨ ص٢٦٣ •
(٢٤) بداية المجتهد ـ ابن رشد ج٢ ص٦٨ •
(٢٥) الفتاوىال خانية ـ قاضي خان ج٣ ص٢٢٠ •
(٢٦) شرائع الاسلام ـ الحلي ـ ج٢ ص١٤ •
(٢٧) الفتاوى الخانية ـ قاضي خان ج٣ ص٢٢٠ •
(٢٨) الام ـ للشافعي ج٥ ص٢٣٩ •
(٢٩) منهاج الطالبين وعمدة المفتين ـ يحيى بن شرف النووى ص٩٥ •
(٣٠) الاحكام في اصول الاحكام ـ الآمدى علي بن محمد ج١ ص٧٨ •
(٣١) المغني ـ ابن قدامة ج٩ ص٢٦٣ •
(٣٢) بداية المجتهد ـ ابن رشد ج٢ ص٦٨ •
(٣٣) شرائع الاسلام ـ المحقق الحلي ج٣ ص١٢ •
(٣٤) مصادر الالتزام ـ د• عبدالمجيد الحكيم ج١ ص١٧٤ •

(٣٥) بداية المجتهد ـ ابن رشد ـ ج٢ ص٦٧ ٠
والام للشافعي ج٥ ص ٢٣٩ ٠
وشرائع الاسلام للحلي ـ ج٣ص ١٢ ٠
(٣٦) الاحوال الشخصية ـ ابو زهرة ص٣١٠ ٠
(٣٧) التلويح على التوضيح ـ سعدالدين التفتازاني ج٢ ص١٦٨ ٠
(٣٨) الاختيار ـ محمود بن مودود الموصلي ج٥ ص٢٨ ٠
(٣٩) المبسوط ـ السرخسي ـ ج٢٤ ص١٣٢ ٠
(٤٠) الام ـ للشافعي ج٥ ص٢٣٩ ٠
(٤١) بداية المجتهد ـ ابن رشد ـ ج٢ ص٦٨ ٠
(٤٢) المغني ـ ابن قدامة ج٨ ص٢٦٣ ٠
(٤٣) شرائع الاسلام ـ الحلي ـ ج٣ ص١٢ ٠
(٤٤) المبسوط للسرخسي ج٢٤ ص٢١ و٣٣ ٠
(٤٥) بداية المجتهد ـ ابن رشد ـ ج٢ ص٣٧١ ٠
(٤٦) شرائع الاسلام ـ المحقق الحلي ـ ج٤ ص١٧ ٠

نمو مفهوم الاحتفاظ بالطول
عند تلاميذ المدارس الابتدائية في بغداد

عبدالعزيز احمد الشيخ
كليـــة العلوم
مدرس مساعد في قسم الكيمياء

الخلاصـــة

البحث الحالي هو اعادة تطبيق لاحدى دراسات بياجيه بشأن تكوين مفهوم الاحتفاظ بالطول عند الاطفال • ويتألف من تجربتين : التجربة ١ : الحكم على طول شريط ملتو من البلاستك عند تغيير وضعه (استقامته او عدمها) • والتجربة ٢ : الحكم على طول عود من الثقاب بعد تغيير اتجاهاته (متقدما او افقيا او مائلا •• الخ •) وقد اجري هذا البحث على عينة من الاطفال العراقيين تتراوح اعمارهم بين ٥ـ١٣ سنة ينتمون الى بعض المدارس الابتدائية المختلطة في بغداد ، وعددهم ٢٣٥ تلميذا (من الجنسين) •

وتتلخص النتائج الرئيسية بما يلي :

١ ـ لم يبلغ الفرق بين استجابات الاحتفاظ عند الذكور والاناث مستوى الدلالة الاحصائية •

٢ ـ يتخلف الاطفال العراقيون قرابة ٣ سنوات في اكتساب مفهوم الاحتفاظ بالطول عن اقرانهم في الغرب •

٣ ـ كشف البحث عن وجود المراحل التي وصفها بياجيه بخطوطها العريضة •

٤ ـ بلغ الفرق بين استجابتي الحكم والتفسير مستوى الدلالة الاحصائية ٠١ر٠ •

٥ ـ تباينت استجابات الحكم تباينا ذا دلالة احصائية (٠١ر٠) وفقا لتباين اتجاهات العود في التجربة ٢ •

٦ ـ كانت التجربة ١ أسهل نسبيا من التجربة ٢ •

٧ ـ وقد استنتج الباحث من استعمال الاطفال العراقيين لنفس مبادىء الاحتفاظ التي استعملها اقرانهم في الغرب بأن قواعد التفكير الاجرائي شاملة •

---

١ ـ المقدمة

مشكلة البحث ، اهميته ، واهدافه

يصنف بياجيه كثيرا من دراساته تحت اسم « الاحتفاظ Conservation » وهو يعني بذلك فكرة عدم تباين بعض خصائص الشيء عبر تباين شكله او وضعه او اتجاهه • فالاحتفاظ بالطول يعني ، مثلا ، ان طول عود الثقاب يظل ثابتا سواء أكان عموديا أو افقيا أو مائلا •• الخ • وان طول شريط من البلاستك يبقى كما هو سواء اكان مستقيما او ملتويا • ان مفهوم الاحتفاظ بالطول لايدركه الاطفال قبل السابعة او الثامنة من العمر كما وجد بياجيه وباربل انهلدر والينا زمينسكا (١٩٦٠ ص ص ٩٠ ـ ١٠٣) • فلو قدم لطفل في الرابعة من عمره عودان صغيران متساويان في الطول ، ووضعا جنبا الى جنب بحيث تتقابل نهايتاهما تماما ، ثم سئل : « هل هما بنفس الطول ؟ » لاجاب ، على الارجح بـ « نعم » ، ولكنه سرعان ما يغير رأيه حالما يدفع احد العودين الى الامام قليلا، اذ يظن ان الذى تقدم قد « صار اطول » لانه يحكم على الطول في ضوء الطرف الابعد • او بكلمة ثانية ، يركز الطفل انتباهه على جانب واحد من جانبي التغير في الوضع ، ولا يأخذهما كليهما بعين الاعتبار في آن واحد • اما اذا اعيد هذا الاختبار على طفل في الثامنة من العمر ، فانه غالبا مايؤكد احتفاظ العود بطوله « لان شيئا لم ينقص او يزد » او « لان ما زاد على طرف نقص من الاخر » او « لان العود هو نفسه لم يتغير طوله بل تبدل وضعه فقط » او غيرها من التفسيرات المنطقية وقد يمر الطفل قبل التوصل الى هذا المفهوم الواضح بحالة انتقالية تتسم بالتردد حيث يؤكد الاحتفاظ تارة وينفيه اخرى مغيرا احكامه في ضوء الوضعيات المختلفة دون ان يشعر بالتناقض •

مشكلة البحث :

أكدت نتائج البحوث التي اعادت تطبيق تجارب بياجيه على وقوع

نمو مفهوم الاحتفاظ بالطول تحت تأثير عدد من المتغيرات • فقد يظهر في موعد يختلف عما وجد بياجيه وزملاؤه لاختلاف البيئة التي ينشأ فيها اطفال جنيف عن بيئة اقرانهم في بلدان اخرى ، او لاختلاف الاطر الحضارية والمناهج التربوية •• الخ •

١ ـ لقد اكدت اثر العوامل البيئية في نمو مفهوم الاحتفاظ بالطول دراسات كثيرة منها : دراسات ماريون دوليموس لنمو مفاهيم الاحتفاظ ـ بضمنها الطول ـ لدى الاطفال الاستراليين الاصليين ، حيث اكدت الباحثة على ان الاحكام والتفسيرات التي قدمها الاطفال تتفق تماما مع تلك التي وصفها بياجيه • غير انها اشارت الى موعد ظهور المفهوم لديهم فقالت : « ان هذه النتائج تدل بوضوح على ان مفهوم الاحتفاظ يظهر متأخرا كثيرا لدى الاطفال الاستراليين الاصليين عنه لدى الاطفال الاوربيين ، ويبدو في بعض الحالات انه لايظهر ابدا » وهي تفترض « ان هذا التأخر ينبغي ان يكون نتيجة للعوامل البيئية بصورة رئيسية » (دوليموس ١٩٦٧ ص ص ١٦ـ١٨) •

وتوصلت الى مثل هذه النتيجة فيرا واديل (١٩٦٧ ص ص ٢٠ـ٢١) وبرنس (١٩٦٨ ص ٨٥) وتودنهام (١٩٦٩ ص ١٣) والانسة سالمة الفخرى (١٩٧٢ أ) وداسن (١٩٧٣ ص ٥) •

وقد اوضحت جاكلين كودنو (١٩٦٨ ص ٣) ان اثر البيئة في نمو بعض مفاهيم الاحتفاظ (كالطول مثلا) اشد من اثرها في نمو بعضها الاخر (كالمادة والوزن والحجم) • ووجد داسن (١٩٧٠ ص ٣) ان المفاهيم المكانية (كالطول) اكثر تبكيرا في الظهور لدى الاستراليين الاصليين من المفاهيم المنطقية ـ الرياضية (كالعدد) ، في حين يظهر مفهوم الاحتفاظ بالطول عند الاوربيين في نفس الوقت او اكثر تأخرا من مفهوم الاحتفاظ بالعدد • على ان برايس ـ ويليامز (١٩٦١ ص ٢٩٧) وجد ان

اداء الاطفال في نيجيريا لايختلف عن الاوربيين رغم انه يشك في ضبط اعمارهم •

٢ ـ وقد أظهرت نتائج دراسات معينة وقوع مفهوم الاحتفاظ تحت تأثير الظروف التجريبية ، كطبيعة المهمة المطلوب اداؤها من قبل الاطفال ، وصيغة الاسئلة ، وشخصية القائم بالاختيار (فوجلمان ، ١٩٧١ ص ٣٨) •

٣ ـ واظهرت نتائج بعض الدراسات اثر الجنس (الذكور والاناث) في تكوين بعض مفاهيم الاحتفاظ (الشيخ ١٩٧٣ ص ٢٢) • وقد ادرجت الانسة سالمة الفخرى (١٩٧٢ أ ، ص‌ص ٢٥-٢٦) نتائج اولية تظهر تفوق الاناث على الذكور ، عموما ، في التوصل الى مفهوم الاحتفاظ بالطول، غير ان هذه الفروق لم تبلغ مستوى الدلالة الاحصائية (نفس المصدر ص ٤٢) •

ان اهم المشكلات التي اثارها تباين نتائج الدراسات التي اعادت تطبيق تجارب بياجيه تتعلق بأثر البيئة في تكوين مفوم الاحتفاظ ، سواء في موعد ظهوره او مراحل تكوينه ، ولاسيما المرحلة الانتقالية • لقد جوبهت فكرة المراحل ـ وهي فكرة رئيسية في نظرية بياجيه ـ بقدر كبير من المعارضة ، فقام عدد من الباحثين بمحاولة تفنيدها (واطسن ١٩٦٨) • وفي حين اظهرت دراسات عديدة وجود المراحل بخطوطها العريضة ، اظهرت دراسات اخرى عدم وضوح بعض المراحل ، وبخاصة الانتقالية ، وعدم بلوغ بعضها الاخر ، (داسن ١٩٧٢ ص ٣١) •

وعليه ، يمكن تلخيص مشكلة البحث الحالي بالسؤال التالي :

ما مدى تماسك فرضيات بياجيه بشأن مراحل نمو مفهوم الاحتفاظ بالطول ، وما مدى تأثير البيئة العراقية في ذلك ؟

أهميـة البحـث :

يعتقد بياجيه (١٩٥٢ ص ٣) « ان الاحتفاظ هو الاساس الضرورى

لكل فعالية فكرية » • ولعل هذا يوضح مغزى الجهد الذى بذله منذ عام ١٩٣٧ لدراسة مفاهيم الاحتفاظ المختلفة • ان من اهم النتائج التي اسفرت عنها تلك الدراسات هي ان الاطفال بين سن الرابعة والرابعة عشرة يمرون بثلاث مراحل في التفكير • فقبل السابعة (في المرحلة القبمفاهيمية)[1] يعجز الاطفال عن القيام ببعض الاجراءات العقلية Mental Operations كالمعكوسية Reversibility والتطابق Identity والتعويض Compensation وغيرها من مبادىء الاحتفاظ، (بياجيه ١٩٧٠ ص ص ٥٣-٥٤) التي يعتقد انها المكونات الاساسية لجميع الفعاليات الفكرية (تومسن ١٩٦٩ ص ٩١) • وبعد السابعة من العمر تظهر المفاهيم العيانية Concrete عن طريق تجميع تلك الاجراءات • وهو يرى « ان اوضح مؤشر للانتقال من المرحلة القباجرائية الى المرحلة الاجرائية هو ظهور الاحتفاظ » ، (بياجيه وانهلدر ١٩٦٩ ص ص ٩٦-٩٧) • ومن المهم ملاحظة ان هذه المرحلة الاجرائية تمتد حتى الثانية عشرة من العمر ، اي انها تقابل مرحلة الدراسة الابتدائية • وبعد هذه السن ينتقل التفكير عند المراهقين الى مرحلة عليا يدعوها بياجيه مرحلة الاجراءات الشكلية Formal .

وفيما يخص مفهوم الاحتفاظ بالطول فان بياجيه يعتقد بأنه « يقع في اساس القياسات المترية كافة • » (١٩٦٠ ص ٩٠) •

وهكذا تكتسب دراسة تكوين مفهوم الاحتفاظ بالطول عند الاطفال اهمية نظرية وتطبيقية • فالكشف عن نمو هذا المفهوم ـ كسائر مفاهيم الاحتفاظ ـ يزود الباحث بمؤشر نفسي لمراحل النمو الفكري عند الاطفال ، مما يخدم سائر المعنيين بتربيتهم وتعليمهم في اعداد المناهج والكتب وانتقاء

---

(١) القبمفاهيمية وهي المرحلة التي تسبق تكوين المفاهيم وتدعى ايضا المرحلة ما قبل الاجرائية •

الوسائل والاساليب الاكثر نجاعة ، ولاسيما في مرحلة الروضة والابتدائية •

حظيت دراسات بياجيه لمهمات الاحتفاظ باهتمام عدد متزايد من الدارسين في اقطار شتى ، فأعادوا تطبيقها وتنقيحها • وفي العراق جرت مؤخرا بعض البحوث لمفاهيم الاحتفاظ : بالطول مع تغيير شكل الخطوط المقارنة (سالمة الفخري ١٩٧٢ أ) والكميات المتصلة (سالمة الفخري ، ١٩٧٢ ب) والمادة ، والوزن ، والحجم (الشيخ ، ١٩٧٣) والتي اظهرت نتائجها تأخر ظهورها عند الاطفال العراقيين ٢-٣ سنوات • غير ان تلك النتائج ماتزال غير كافية في الوقت الذى تزداد فيه الحاجة الى مثل هذه المؤشرات في سبيل اجراء ماتقرر من تبديلات تربوية (وزارة التربية ١٩٧٠) في ضوء معلومات مستمدة من الطفل العراقي •

كل هذا قد حدا بالباحث ان يقوم بدراسة مفهوم الاحتفاظ بالطول عند تلاميذ المدرسة الابتدائية في بغداد ، بنفس الطريقة (تقريبا) التي اتبعها بياجيه وآخرون ، على عينة اكبر عددا وفي ظروف تجريبية اكثر ضبطا • والغرض الرئيسي من البحث هو الكشف عن اثر البيئة العراقية في موعد ظهور هذا المفهوم ومراحل نموه وطبيعة العمليات الفكرية التي تكمن وراءه •

أهداف البحث :

يقوم البحث بالتحقق من الفرضيات الاتية :

١ ـ لايختلف عدد استجابات الاحتفاظ بالطول عند الاناث والذكور اختلافا ذا دلالة احصائية •

٢ ـ يتأخر موعد ظهور مفهوم الاحتفاظ بالطول عند الاطفال العراقيين عن موعد ظهوره عند اقرانهم في الغرب •

٣ ـ يمر مفهوم الاحتفاظ بالطول عند الاطفال العراقيين بنفس المراحل التكوينية التي وصفها بياجيه وانهلدر وزمينسكا •

٤ ـ يختلف عدد استجابات الاحتفاظ بالطول اختلافا ذا دلالة احصائية باختلاف نمط الاستجابة (الحكم والتفسير) •

٥ ـ يختلف عدد استجابات الاحتفاظ عن اسئلة الحكم في التجربة ٢ اختلافا ذا دلالة احصائية باختلاف اوضاع العود •

٦ ـ يقوم الاطفال العراقيون بنفس العمليات الفكرية التي وصفها بياجيه وزملاؤه عند تفسير احكامهم •

٢ ـ الدراسات السابقة

اولا ـ دراسة بياجية وانهلدر وزمينسكا (١٩٦٠ ص ص ٩٠ ـ ١٠٣) :

وهي تتألف من تجربتين : **التجربة ١ :** يقدم للطفل عود قصير مستقيم وشريط بلاستك اطول منه ملتو على شكل « حية » يوضعان بحيث تكون نهايتاهما متقابلتين تماما ، ويسأل : « هل هما بنفس الطول ام ان احدهما اطول من الاخر ؟ » ، ثم يمد الشريط على استقامته ويكرر السؤال فيوافق الطفل بسهولة على ان الشريط اطول من العود ، واخيرا يعاد ليّ الشريط كالسابق ويكرر نفس السؤال •

اختبر الباحثون حوالي ١٠٠ طفل فأعطى ٨٤٪ ممن تبلغ اعمارهم ٤ سنوات ونصف فأصغر اجوبة خاطئة ، بينما ادرك ١٥٪ منهم فقط اختلاف الطولين • وكانت اجابات ٩٠٪ ممن زادت اعمارهم على ٥ سنوات ونصف صحيحة •

صنفت اجابات الاطفال الى ثلاثة اصناف : في المرحلة ١ يخمن الطول في ضوء نهايتي الشيء فقط دون الالتفات الى استقامته او عدمها • وخلال المرحلة الثانوية ٢ ب يميز الطول عن ترتيب وضع نهايتي الشيئين • وفي

المرحلة الثانوية ٢ أ تكون الاجابات وسط بين المستويين ١ و ٢ ب (نفس المصدر ص ٩٢) •

التجربـــة ٢ :

يقدم للطفل عودان مستقيمان بنفس الطول متقابلي النهايتين تماما ، حيث يوافق على انهما « سواء » ثم يحرك احدهما الى الامام قليلا ويسأل « ايهما اطول » • في المرحلة ١ يجيب الطفل بأن العـود المتحـرك للامام اطول ، متخذا حكمه في ضوء النهاية البعيدة متجاهلا النهاية القريبة للعود • وتستمر مثل هذه الاجابة في المرحلة ٢ أ • وبين المستويين ٢ أ و ٢ ب تظهر سلسلة من الاجابات الانتقالية ، انطلاقا من القواعد الادراكيـــة perceptual ، مـــرورا بالقواعـــد الحـــدسية intuitive , وصولا الى الاجراءات operations حيث يؤكد الاحتفاظ بالطول (المرحلة ٣) • (نفس المصدر ص ٩٥) •

ويتضح من الامثلة الكثيرة التي أوردها الباحثون انهم حركـــوا العود بأوضاع مختلفة ليشكل مع الآخر حرف T أو زاوية حادة V أو قائمة ••• الخ • وكانوا يسألون الطفل « لماذا ؟ » لكي يفسر احكامه• والمظنون انهم أجروا التجربة ٢ على نفس العينة • كما تشير الامثـــلة الواردة الى أن الاطفال قد بلغوا المرحلة ٣ بعد السابعة من العمر •

ثانيا ـ دراسة لوفل وهيلي وورولاند (١٩٦٢ ص ص ٧٥١ ـ ٧٦٧) :

تتألف العينة من ٧٠ تلميذا (٥ ـ ٩ سنوات) وقد اتبعت نفس الطريقة التي اتبعها بياجيه ، قدر المستطاع ، كما طبق نفس المحك تقريبا على مراحل التفكير • فكانت النتائج كما يأتي : **تجربة ١** : بلغ ٤٠٪ من الاطفـــال في الخامسة المرحلة الثانوية ٢ ب ، و٥٣٪ تقريبا في السادسة و٧٥٪ في الاعمار التالية ، (نفس المصدر ص ٧٥٤) •

تجربـــة ٢ :

لم يبلغ المرحلة ٣ أي طفل في الخامسة ، بينما بلغ هذه المرحــلة النهائية حوالي ٢٥٪ في السابعــة ، وحوالي ٥٣٪ في الثامنــة ، و٧٥٪ في التاسعة من العمر (نفس المصدر ص ٧٥٥) •

وهكذا وجد لوفل وزميلاه ، على العمـــوم ، نفس المراحل التي وصفها بياجيه ، كما وجـدوا ان التجربة ١ أسهل نسبيا من التجربة ٢ ، ولكنهم أشاروا الى أن بعض الاطفال لا يبدو أنهم يمرون خلال مرحلة وسطى بل يتقدمون مباشرة من المرحلة ١ الى المرحلة ٣ • (نفس المصدر ص ٧٦٥) •

٣ ـ طريقة البحث

العينـــــة :

٢٣٥ طفلا (١١٤ ذكرا و١٢١ انثى) ، أعمارهم ٥ ـ ١٣ ســنة اختيروا عشوائيا من ٣ مدارس ابتدائية مختلطة تقع في أحد أحياء بغداد الحديثة ، يقطنه ، على العموم ، ابناء الطبقة الوسطى •

الجدول (١) توزيع أفراد العينة حسب العمر والجنس

العمر شهر : سنة	ذ	ث	مج	العمر شهر : سنة	ذ	ث	مج
٩ : ٥	٨	٨	١٦	٥ : ١٠	١٥	١٣	٢٨
٤ : ٦	١٣	١٥	٢٨	٦ : ١١	١٤	١٥	٢٩
٥ : ٧	١٣	١٨	٣١	٥ : ١٢	١٤	١٣	٢٧
٣ : ٨	١٦	١٦	٣٢	٤ : ١٣	٦	٦	١٢
٩ : ٩	١٥	١٧	٣٢	ـــ	ـ	ـ	ـ
				المجموع	١١٤	١٢١	٢٣٥

المـــواد :

اعواد ثقاب متساوية الطول (٥ سم تقريبا) وشريط رفيع من الطين الاصطناعي (٧ـ٨ سم) احمر اللون •

الاجـراءات :

التجربة ١ : الاحتفاظ بالطول • طول خطين مع تطابق طرفيهمـا :

عرض على الطفل عود ثقاب (٥ سم تقريبا) وشريط بلاستك (٥ر٧ سم تقريبا) ملتويا « كالدودة » وضعا جنبا الى جنب بحيث يبعدان عـن بعضهما بضعة مليمترات مع تطابق نهايتيهما (الشكل ١) ، وطلب الى الطفل ان يقارن طولهما :

س : هل العود والدودة بنفس الطول ، ام ان احدهما اطول مـن الاخر ؟ ج : •••

(اذا اجاب بأنهما سواء في الطول يطلب اليه ان يمر بأصبعه عـلى طولهما ، ويعاد السؤال :

س ١ ـ أ ـ والان هل هما بنفس الطول ام ان احدهما اطول من الاخـر ؟ ج : •••

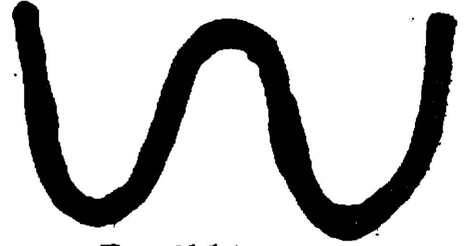
فاذا اصر على انهما سواء يبسط السؤال على الوجه التالي ، بحيث يجلب الانتباه الى مجال الحركة : س ١ ـ ب ـ اذا مشت نملتان على طول هذين الخطين فأيهما ستجد طريقها اطول من اختها ؟ ج : •••) ثم شاهد الطفل مايحدث « للدودة » عند مد الشريط على استقامته (الشكل ٢) ، واعيـد عليه السؤال :

س ٢ والان هل العود والدودة بنفس الطول ؟ ج : ••••••

واخيرا اعيد ليّ الشريط كالسابق وطرح السؤال ثانية :

س ٣ : ايهما اطول العود ام الدودة ، هل هما بنفس الطول؟ ج : •••

س ٤ : لماذا ؟ او كيف عرفت ؟ ج : •••••••••



شكل (٢)

شكل - ٢ -

التجربة ٢ : الاحتفاظ بالطول • مقارنة الطول مع تبديل الوضع :

قدم للطفل عودا ثقاب (٥ سم تقريبا) ، وضعهما جنبا الى جنب مع تطابق طرفيهما (الشكل ٣) وسئل الطفل : س١ هل هذين العودين بنفس الطول أم ان احدهما اطول من الاخر ؟ ج : ••••••

(يوافق الطفل عادة على تساوى الطولين بسهولة ، فان لم يوافق يطلب اليه اختيار عودين بنفس الطول ، ثم تبدأ التجربة) •

دفع احد العودين حوالي ١-٢ سم امام الاخر (الشكل ٤) ، واعيد السؤال :

س ٢ : هل بقي العودان بنفس الطول ام ان احدهما اطول من الاخر ؟ ج : ••••••••

لماذا ؟ ج : ••••••••

وضع العودان بشكل حرف T (الشكل ٥) واعيد السؤال :

س ٣ : هل هما بنفس الطول ؟ ج : ••••••

لماذا ؟ ج : •••••

وضع العودان بشكل زاوية حادة ٧ ولكنهما متلامسان من جهة واحدة (الشكل ٦) ، ثم سئل الطفل :

س ٤ إيهما الان اطول ، هل هما بنفس الطول ؟ ج : •••••••

لماذا ؟ ج : •••••••

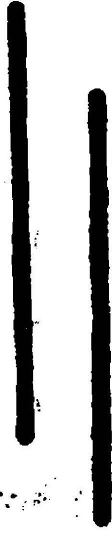
واخيرا اعيد وضع العودين بصورة متوازية كما في الاصل ، وسئل الطفل :

س ٥ : والآن ايهما اطول ؟ ج : •••••

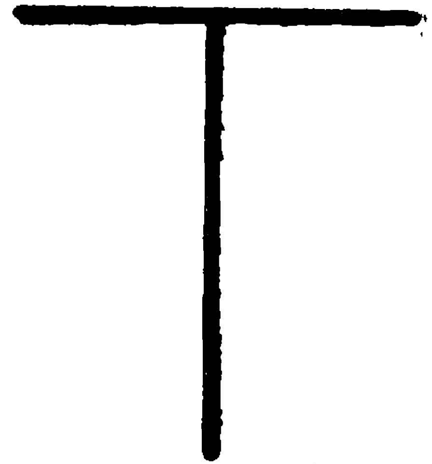
لماذا ؟ او كيف عرفت ؟ ج : •••••••



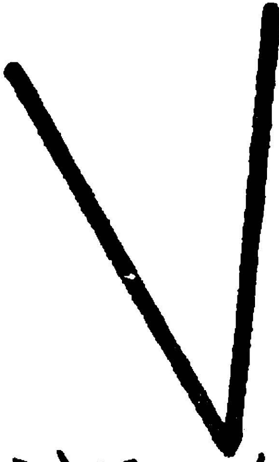
شكل (٣)



شكل (٤)



شكل (٥)



شكل (٦)

تصحيح الاجوبة : كانت الاجابة اما صحيحة فتعطى (١) او خاطئة فتعطى (صفراً) •

نمط الاجابة : صنفت الاجابات الى صنفين : حكم ، وتفسير •

نمط المهمة : وصنفت اجابات الحكم في التجربة ٢ حسب الاوضاع الثلاثة للعود •

مبادىء الاحتفاظ : صنفت التفسيرات الى ٣ أصناف : ١ المعكوسية كالقول « كانا سواء من الداية • » ٢ ـ التطابق كالقول « لاننا لم نأخذ منها شيئا » • التعويض كالقول « زاد الطول من هنا ونقص من هناك » •

محك المراحل : اتخذ الباحث نفس المحك الذى وضعه لوفل (١٩٦٢ ص‌ص ٧٥٥ ـ ٧٥٦) ، وهو مشابه للمحك البياجيتي :

في التجربة ١ : المرحلة ١ : يخمن طول الخط بواسطة نهايته •

المرحلة ٢ أ : يحور الحكم بعد تحريك الاصبع ، ثم يعود الطفل الى الحكم السابق ثانية بجمود •

المرحلة ٢ ب : ينتبه الطفل الى وجود المسافات الواقعة بين نهايتي العود والشريط •

التجربة ٢ : المرحلتين ١ و ٢ أ : يحكم على العود المتحرك بأنه اطول • يتصور الطفل ذلك في ضوء الطرفين البعيدين عنه •

المرحلة ٢ ب : تتسم بالتردد ، فقد يجيب الطفل بصورة صحيحة في احد الاوضاع ولكنه لايجيب كذلك في وضع آخر •

المرحلة ٣ : يفهم الطفل ان العودين هما بنفس الطول ويجب ان يكونا كذلك بالضرورة •

٤ ـ نتائج البحث

اولا : الميل العام للنتائج :

يتضمن الجدول (٢) النسب المئوية للاطفال (ذكورا واناثا) موزعين على المراحل المختلفة التي كشفت عنها التجربة ١ •

الجدول (٢)

العمر	المراحل								
	١		٢ أ		٢أ ـ ٢ ب		٢ ب		
(سنوات)	ذ ٪	ث٪	ذ٪	ث٪	ذ٪	ث٪	ذ٪	ث٪	مج ٪
٥	٧٥	٥٠	١٢	١٢	١٢	٢٥	صفر	١٢	٪ ٦
٦	٢٣	٤٧	٣١	٢٧	٢٣	٢٠	٢٣	٧	٪١٥
٧	٤٦	٣٩	٨	٢٢	١٥	١٧	٣١	٢٢	٪٢٧
٨	٣١	١٩	٦	صفر	٢٥	٣٧	٣٧	٤٤	٪٤١
٩	٢٧	١٢	٢٠	٢٣	٢٧	٢٩	٢٧	٣٥	٪٣١
١٠	٣٣	٨	صفر	١٦	٧	٢٣	٦٠	٥٤	٪٥٧
١١	صفر	٢٠	٧	١٣	١٤	١٣	٧٩	٥٣	٪٦٦
١٢	صفر	صفر	١٤	١٥	٢٩	١٥	٥٧	٧٠	٪٦٤
١٣	صفر	صفر	١٧	صفر	١٧	١٧	٦٧	٨٣	٪٧٥

يتضح من الجدول (٢) مايأتي :

١ ـ يكون اغلب التلاميذ في سن الخامسة في المرحلة ١ حيث يغيب لديهم مفهوم الاحتفاظ بالطول ، ولكن هذه الحالة تأخذ بالتناقص تدريجيا حتى تختفي او تكاد في السنوات الثلاث الاخيرة .

٢ ـ لاتتجاوز نسبة المحتفظين في سن الخامسة ٦٪ ، وتتزايد هذه النسبة بشكل ملحوظ بعد السابعة ، ولكنها لاتتجاوز نسبة ٥٠٪ الا في العاشرة (٥٧٪) وهي السن التي يمكن اعتبارها اذن سن الاحتفاظ بالطول لدى افراد العينة ـ ثم تبلغ ٧٥٪ في سن الثالثة عشرة .

٣ ـ هناك تداخل كبير بين المرحلتين ٢ أ و ٢ ب تجسد في العمود المشترك بينهما . وهذا يدل على ان نسبة عالية من التلاميذ في كل المستويات العمرية تمر في مرحلة انتقالية .

٤ ـ ثمة فروق بين الذكور والاناث في بعض المستويات العمرية وفي مختلف المراحل • ويتضمن الجدول (٣) النسب المئوية للاطفال (ذكورا واناثا) في مختلف المراحل التي شخصها بياجيه ، والتي كشفت عنهـــا التجربة ٢ •

الجدول (٣)

التجربة ٢ : مقارنة الطول مع تغيير الوضــع •

العمر	المراحل						
	١ و ٢ أ		٢ ب		٣		
(سنوات)	ذ٪	ث٪	ذ٪	ث٪	ذ٪	ث٪	مج٪
٥	٧٥	٦٣	١٢	٢٥	١٢	١٢	١٢٪
٦	٥٤	٨٠	١٥	٢٠	٣١	صفر	١٦٪
٧	٤٦	٣٩	٣٨	٥٠	١٥	١١	١٣٪
٨	٥٦	٣٧	٤٤	٣٧	صفر	٢٥	١٣٪
٩	٦٠	١٨	٢٧	٤٧	١٣	٣٥	٢٤٪
١٠	٢٠	٨	٤٠	٣٠	٤٠	٦٢	٥١٪
١١	٢١	٧	٢١	٢٦	٥٧	٦٧	٦٢٪
١٢	صفر	٨	٣٦	٤٦	٦٤	٤٦	٥٥٪
١٣	١٧	صفر	٣٣	٣٣	٥٠	٦٧	٥٩٪

ويتضح من الجدول (٣) مايأتي :

١ ـ ان اغلبية التلاميذ الذين تراوح اعمارهم بين ٥ـ٦ سنوات هم في المرحلة ١ و ٢ أ حيث يغيب مفهوم الاحتفاظ بالطول • ولكن نسبة عـدم الاحتفاظ تناقص مع التقدم في العمر ، وتهبط فجأة في العاشرة والاعمار التالية •

٢ ـ ويبين الجدول ان نسبة المحتفظين (المرحلة ٣) ضئيلة ومتقاربة في الاعمار الدنيا (٥ـ٨) • ولا تتجاوز الـ ٥٠٪ الا في العاشرة والاعمار التالية • وعليه يمكن اعتبار سن العاشرة موعد ظهور الاحتفاظ بالطول لدى افراد هذه العينة •

٣ ـ تبين النسب المدرجة في المرحلة ٢ ب وجود نسبة هامة من الاطفال في كل المستويات العمرية يمرون في مرحلة انتقالية •

٤ ـ كما تكشف بعض النسب في مختلف المراحل والاعمار عن وجود فروق معينة بين الذكور والاناث •

٥ ـ عند المقارنة بين النتائج المدرجة في الجدولين (٢) و (٣) ـوبخاصة الحقول المتطرفة منهما ـ يمكن ملاحظة ان التجربة ١ أسهل من التجربة ٢ نسبيا •

ثانيا : الفرق بين الذكور والاناث :

يتضمن الجدولان (٤) و (٥) معدل النسب المئوية للذكور والاناث (من جميع المستويت العمرية) موزعين على المراحل المختلفة • في التجربتين (١) و (٢) على التوالى :

الجدول (٤)

التجربة ١ : معدل النسب المئوية للذكوروالاناث فيمراحل الاحتفاظبالطول

الجنس	المراحل			
	١	٢ أ	٢ أ ـ ٢ ب	٢ب
ذكور	٢٦	١٣	١٩	٤٢
أناث	٢٣	١٤	٢٢	٤١
مجموع	٢٤	١٣	٢١	٤٢

وللوهلة الاولى تبدو الفروق التي يكشف عنها الجدول (٤) بين الذكور والاناث طفيفة في جميع المراحل •

الجدول (٥)

التجربة ٢ : معدل النسب المئوية لحالات الاحتفاظ وعدم الاحتفاظ والحالات الانتقالية لدى الذكور والاناث •

الجنس	المراحل		
	١ و ٢ أ	٢ ب	٣
ذكور	٣٩	٣٠	٣١
اناث	٢٩	٣٥	٣٥
مجموع	٣٤	٣٢	٣٤

وبعكس ما قيل آنفا ، فان الفروق بين الاناث والذكور في التجربة ٢ تبدو للوهلة الاولى مهمة ، وواضح انها لمصلحة الاناث • غير ان الباحث آثر استخدام عدد استجابات الاحتفاظ لدى الجنسين في الكشف عن دلالة هذه الفروق ، لانها قد تكون اكثر دقة •

وفي الجدول (٦) ادرجت مجاميع ومتوسطات درجات الاحتفاظ لدى الذكور والاناث في جميع المستويات العمرية وفي كلتا التجربتين :

الجدول (٦)

العمر	التجربة (١)				التجربة (٢)			
	ذكور		اناث		ذكور		اناث	
	مج	م	مج	م	مج	م	مج	م
٥	١١	١٫٣٨	١٦	٢٫٠٠	٣١	٣٫٨٨	٣٠	٣٫٧٥
٦	٣٤	٢٫٦٢	٢٧	١٫٨٠	٥٠	٣٫٨٥	٤١	٢٫٧٣
٧	٣٢	٢٫٤٦	٤٢	٢٫٣٣	٥١	٣٫٩٢	٦٣	٣٫٥٠
٨	٤٨	٣٫٠٠	٥٢	٣٫٢٥	٥٢	٣٫٢٥	٦٩	٤٫٣١
٩	٣٩	٢٫٦٠	٥٢	٣٫٠٦	٥٦	٣٫٧٣	٩٣	٥٫٤٧

١٠	٥٣	٣ر٥٣	٤٨	٣ر٦٩	٨٥	٥ر٦٧	٨١	٦ر٢٣
١١	٦١	٤ر٣٨	٥٤	٣ر٦٠	٩٥	٦ر٧٩	١١٤	٧ر٦٠
١٢	٥٠	٣ر٥٧	٥٣	٤ر٠٨	١٠٠	٧ر١٤	٨٩	٦ر٨٥
١٣	٢٣	٣ر٨٣	٣٠	٥ر٠٠	٣٨	٦ر٣٣	٤٨	٨ر٠٠
المجموع	٣٥١	٣ر٠٨	٣٧٤	٣ر٠٩	٥٥٨	٤ر٨٩	٦٢٨	٥ر١٩

وعند حساب دلالة الفروق بين عدد استجابات الاحتفاظ بالطول لدى الذكور والاناث بدلالة الاختبار التائي t-test وجد الباحث مايلي :

في التجربة ١ كانت ت = ٠ر٠٥ وهي ليست ذات دلالة احصائية •

وفي التجربة ٢ كانت ت = ٠ر٨٦ وهي ليست ذات دلالة احصائية •

ويلخص الجدول (٧) هذه النتائج :

التجربة	م•الذكور	م•الاناث	الانحراف التقديري	ت	د•ح	مستوى الدلالة الاحصائية
١	٣ر٠٨	٣ر٠٩	٠ر٢٠	٠ر٠٥	٢٣٣	<٠ر٩٠
٢	٤ر٨٩	٥ر١٩	٠ر٣٥	٠ر٨٦	٢٣٣	>٠ر٤٠

وعليه فقد كشف التحليل الاحصائي للنتائج ان الفروق الظاهرية بين الجنسين والتي تميل نسبيا لمصلحة الاناث في التجربتين ليست ذات دلالة احصائية على مستوى ٠ر٠١ ، مما يدعو الى قبول الفرضية الاولى للبحث •

لقد وجدت سالمة الفخرى (١٩٧٢ أ ، ص ص ٢٥-٢٦) تفوق الاناث على الذكور في اختبارين للاحتفاظ بالطول ايضا ، رغم ان الفروق بين الجنسين لم تبلغ مستوى الدلالة الاحصائية • (نفس المصدر ، ص ٤٢) ، وهذا يتفق تماما مع نتائج البحث الحالي •

ثالثا : الاعمار التي يبلغ فيها الاطفال مرحلة الاحتفاظ بالطول :

تشير النتائج التي كشفت عنها التجربتان ١ و ٢ الى ان نسبة ٥١٪

و ٥٧٪ على التوالي من الاطفال العراقيين يتوصلون الى مفهوم الاحتفاظ بالطول في سن العاشرة • وهكذا فان مفهوم الاحتفاظ بالطول عند الاطفال في العراق يظهر في موعد متأخر حوالي ٣ أعوام عن موعد ظهوره لدى الاطفال في الغرب •

ويوضح الجدول (٨) مدى هذا التخلف الذى يؤكد اثر البيئة الثقافية في نمو مفهوم الاحتفاظ بالطول •

الجدول (٨)

الاعمار التي يظهر فيها مفهوم الاحتفاظ بالطول وفقا لبحث :

	بياجيه		لوفل		الحالي	
التجربة	العمر	نسبةالمحتفظين	العمر	نسبةالمحتفظين	العمر	نسبةالمحتفظين
١	٥	٩٠٪	٦	٥٣٪	١٠	٥١٪
٢	٧-٨	٧٥٪	٨	٥٣٪	١٠	٥٧٪

رابعا : نمط الاستجابة (حكم ، تفسير) :

بلغ مجموع استجابات الحكم (٤٧٥) استجابة بمتوسط قدره (٢٫٠٢) استجابة ، فيما بلغ مجموع استجابات التفسير (٣٢٦) استجابة بمتوسط قدره (١٫٣٩) استجابة ، وعند حساب دلالة الفرق بين المتوسطين بالاختبار التائي t - ted ، وجد ان ت = ٢٫٨٦٤ (د •ح = ٢٣٣) وهي ذات دلالة احصائية عند مستوى البينة ٠٫٠١ ومعنى ذلك ان التفسير اصعب من الحكم •

خامسا : نمط السؤال (حسب اوضاع العود في التجربة ٢) :

بلغ مجموع استجابات الحكم على السؤال ٢ (بعد دفع احد العودين الى الامام) (٧٥) استجابة بمتوسط قدره (٠٫٣١٩١) ، وعلى السؤال ٣ (بتشكيل حرف T) (١١٠) استجابات بمتوسط قدره (٠٫٤٦٨١) ،

وعلى السؤال ٤ (بتشكيل زاوية حادة) (١٤٦) استجابة بمتوسط قدرة (٦٢١٣ر٠) وعند تحليل التباين بين هذه الانماط الثلاثة من الاسئلة وجد ان النسبة الفائية (ف) = ١٦ر٩ (د٠ح = ٢، ٤٦٨) وهي ذات دلالة احصائية عند مستوى ١٠ر٠٠ وبعد تحليل الفروق بين المتوسطات بأختبارات تائية مفردة ، وجد ان الفرق بين السؤال ٢ والسؤال ٣ يبلغ مستوى الدلالة الاحصائية ١٠ر٠ حيث كانت قيمة ت = ٠٢٤ر٣ ، وبين السؤال الثالث والرابع كانت قيمة ت = ٨٨٣ر٢ وهي كذلك ذات دلالة احصائية عند مستوى ١٠ر٠٠ واما الفرق بين السؤال ٢ والسؤال ٤ فقد بلغ كذلك نفس المستوى من الدلالة الاحصائية اذ ان (ت) = ٩٠٤ر٥ (د٠ ح = ٢٣٣) ٠

وهكذا يتضح بجلاء ان الاسئلة الموجهة لم تكن بنفس المستوى من الصعوبة ، فكان السؤال الثاني اصعب من الثالث وهذا اصعب من الرابع ، وطبيعي ان يكون السؤال الثاني اصعب من الرابع ايضا ٠

سادسا : مبادىء الاحتفاظ :

دل التحليل النوعي للنتائج ، اى تصنيف الحجج التي ادلى بها الاطفال تفسيرا لاحكامهم انهم استخدموا نفس مبادىء الاحتفاظ التي اشار اليها بياجيه ، وكثيرا ما استخدموا اكثر من مبدأ واحد لدعم احكامهم ٠ بالاضافة الى مبادىء المعكوسية والتطابق والتعويض كان بعض الاطفال بعد الحادية عشرة من العمر يستخدمون مبدأ عاماً يؤكد الضرورة المنطقية للاحتفاظ « مهما تغير الوضع » « لانهما بنفس الكبر دائما » وهذه بعض الامثلة :

علاء : « لانهما نفس الشيء من البداية » (معكوسية)

ـ « لاننا لم نقطع منها شيئاً » (تطابق أو مبدأ الزيادة ـ الطرح)

ـ « اذا وضعناها بأى شكل فهي نفس الطول » (مبدأ عام)

عمار : ـ « بس هذا اندفع شويه • ما زاد ولا نقص »
ـ « شصار بيه حتى يتغير طوله ؟ »
ـ « بقي بنفس الطول »
ـ « كل عيدان الشخاطة فد طول »
(تطـــابق)

ومما تجدر الاشارة اليه ان التطابق ، فالمعكوسية ، على التوالي ، كانا المبدأين الاكثر تكرارا ، اما مبدأ التعويض « العود زاد من هنا ونقص من هناك » فكان قليل الاستخدام ان لم يكن نادرا •

٥ ـ تفســير النتــائج

١ ـ كشف البحث الحالي عن عدم بلوغ الفرق بين عدد استجابات الاحتفاظ بالطول لدى الاناث والذكور مستوى الدلالة الاحصائية • وقد تفسر هذه النتيجة بتكافؤ الفرص المتاحة لهما سواء في البيت او المدرسة • والواقع ان أفراد العينة كانوا ينتمون الى مدارس مختلطة ، سوى عدد قليل من الذكور في الثانية عشرة والثالثة عشرة ، حيث ينقلون في هذه الاعمار الى مدارس البنين •

٢ ـ في بحث سابق اجراه الباحث على نفس المجتمع من التلاميـــذ للكشف عن نمو مفهوم الاحتفاظ بالكميات الفيزياوية الثلاث : الكتلـــة والوزن والحجم اتخذت نسبة ٧٥٪ مقياسا لظهور المفهوم في المســتوى العمرى المعنى • وهي النسبة التي اعتمدها بياجيه في دراساته المبكــرة (١٩٥١ ص ١٠٨) واعتمده الكايند كذلك (١٩٦١ ص ٢٢٣) ، ولكن الباحث اعتبر نسبة ٥٠٪ مقياسا لظهور مفهوم الاحتفاظ بالطول من اجل تيسير المقارنة بين نتائجه ونتائج الآنسة سالمة الفخري ، علماً بأن فن ـ بانك تلميذ بياجيه واحد مساعديه اتخذ هذه النسبة في تقنين احد اختباراته الذى يتألف من حوالي ٣٠ فقرة (مفاهيم بياجيتيه) كما يذكر سمدسلونـــد (١٩٦١ ص ١٣) •

وبالرغم من اتخاذ هذه النسبة مقياسا للاحتفاظ بالطول فان موعـــد ظهوره بين تلاميذ بغداد تأخر قرابة ثلاثة اعوام عما وجد بياجيه ولوفل • ولو اتخذت نسبة ٧٥٪ مقياسا لذلك فان هذه النسبة لم يبلغهـا التلاميذ في التجربة الاولى الا في الثالثة عشرة من العمر ولم يبلغوها قط في التجربة الثانية• وبكلمة اخرى فان التأخر سيمتد ثلاثة أعوام اخرى لو تم اتخاذ مثل هذا المقياس • ومهما يكن من أمر فان التأخر كبير" جدا في كلتا الحالتين • فبم يفسر ذلك ؟ قد يلقى اللوم على البيئة الثقافية أو الاطـار الحضـاري العراقي بعامة ، وعلى البيئة المدرسية بخاصـة • وهـذا مـا يراه الباحث ولكنه يرى من جهة ثانية ان طريقة الاختبار التي اتبعها كانت متشـــددة بالمقارنة الى طريقة بياجيه الاكلينكية •

ان التأخر واضح على كل حال وهو امر يستدعي المزيد من البحث عن أسبابه ونتائجه معا • فان من المؤسف حقا ان يتخـرج من المرحلـــة الابتدائية قرابة ٣٠ـ٤٠٪ من التلاميذ وهم ما يزالون يعتقدون بأن الاطوال غير ثابتة • ترى مامدى رسوخ معلوماتهم الهندسية والحسابية القائمة على هذه الفكرة الاساسية المهزوزة ؟ • علماً بأن كثيراً من علماء النفس يرون بأن المرحلة الابتدائية هي الفرصة الوحيدة لتكوين هذه المفاهيم الاساسية والتي تبنى عليها افكارهم ومعلوماتهم اللاحقة ، والتي سيكون من الصعب اصلاح النقص فيها بعد فوات الاوان (فورث ، ١٩٧٠ ص ص ١ـ ٢) •

ان هذا التأخر يؤيد النتيجة التي توصلت اليها جاكلين كودنو (١٩٦٨ ص ٣) تأثر مفهوم الاحتفاظ بالطول بالبيئة اكثر من مفهوم الاحتفاظ بالمادة والوزن والحجم ، ولايؤيد النتيجة التي توصل اليها داسن (١٩٧٠ ، ص ٣) بشأن العلاقة بين المفاهيم المكانية والمنطقية ـ الرياضية لدى الاستراليـين الاصليين والاوربيين • فمفهوم الاحتفاظ بالطول لدى الاطفـال العراقين لايظهر في نفس الوقت الذي يظهر فيه مفهوم الاحتفاظ بالمادة او الوزن ،

بل انه يزامن مفهوم الاحتفاظ بالحجم (الشيخ ١٩٧٣ ص ٦٥) •

٣ ـ وقد جاءت نتائج البحث الحالي مؤيدة لنتائج بياجيه ولوفل التي اظهرت سهولة التجربة ١ بالمقارنة الى التجربة ٢ • على ان الفرق بينهما كما كشف البحث الحالي لم يكن على درجة كبيرة من الوضوح كما هي الحال في البحثين السابقين •

٤ ـ وقد ايدت نتائج البحث الحالي ان التفسير اصعب من الحكم عند الاطفال • وهذا يؤكد ماتوصل اليه الباحث في الكشف عن نمو مفاهيم الاحتفاظ بالمادة والوزن والحجم لدى نفس المجتمع من الاطفال ، حيث ظهر تباين انماط الاستجابة (التنبوء والحكم والتفسير) تباينا ذا دلالة احصائية ، وكان التفسير اصعب من الحكم والتنبوء معا ، (المصدر السابق ، ص ٧١) • ولذلك ينبغي التأكيد على ضرورة الحصول على تفسير منطقي وعدم الاكتفاء بالحصول على استجابة (حكم) كمحك لظهور المفهوم • وفي التطبيق التربوي ، لربما رجحت هذه النتيجة ما يدعى بالاسئلة (الانشائية) على الاسئلة (الموضوعية) •

٥ ـ ولربما امكن تفسير النتيجة التي توصل اليها الباحث بشأن التفاضل بين انماط الاستجابة عن الاسئلة ٢ ، ٣ ، ٤ الموجهة الى الاطفال حسب الاوضاع الثلاثة المختلفة للعيدان في التجربة الثانية والتي تشير الى ان السؤال ٢ المتعلق بطول عود الثقاب بعد دفعه قليلا الىالامام أكثر صعوبة من السؤالين التاليين ، وان السؤال ٣ (بتشكيل حرف T) متوسط الصعوبة ، واما السؤال ٤ الخاص بتشكيل زاوية حادة او مايشبه الرقم ٧ ، فهو الاكثر سهولة •• نقول قد يفسر هذا التدرج في الصعوبة باحتمال التعلم من خلال التجربة • على ان الباحث لايستطيع البت في هذا الموضوع ، فقد يقوم بحث آخر يعطي الاسئلة بصورة متقاطعة فيكشف عن هذا الاحتمال • غير ان الباحث يميل الى تفسير آخر يتعلق بتدرج صعوبة المهمات

التي ينبغي للاطفال اداؤها في كل مرة • فالمهمة الاولى تتطلب من الطفل ان يتخطى التمركز centring الذى يشد انتباهه الى جانب واحد من جانبي التغيير في الوضع ، فهو يحكم على الطول في ضوء تقدم الطرف البعيد لاحد العودين عما يقابله او ارتفاعه عنه قليلا ، (وهو خطأ شائع جدا بين الاطفال اذ يعتقدون ان من يقف على مكان اعلى من صاحبه يصبح اطول منه) دون الالتفات الى مايحدث بالمقابل عند الطرف القريب • ولا يتم التوصل الى المفهوم الا بعد تمكن الطفل من القيام بعملية فكرية يدعوها بياجيه decentring (اللاتمركز) وهي عملية تتسم بالمرونة العالية ، والانتقال بالانتباه من جانب الى آخر والجمع بينهما في آن واحد ، اى الجمع بين ما زاد على طرف وما نقص من طرف آخر (+ س + (- س) = صفر) •

وقد لا تتطلب الوضعية الثانية مثل هذه المرونة ، اذ ان ما يضل الطفل في هذه الحالة مجرد خداع البصر المعروف ، حيث يبدو الشيء العمودي ، عادة ، أطول من الافقي •

أما سهولة المهمة الثالثة فقد تفسر بسهولة المقارنة (بصريا) بين النهايتين المتقابلتين للزاوية الحادة ، حيث يشكل العودان ما يشبه الرقم ٧ المألوف للاطفال بتساوى ساقية •

ومهما يكن من أمر فان تنوع الاسئلة أمر لا مندوحة عنه لاختبار تكوين المفاهيم والافكار لدى التلاميذ • مما يكتسب أهمية خاصة في التطبيق التربوي •

٦ ـ وأخيرا فان استخدام الاطفال العراقيين نفس الحجج التي يستخدمها أقرانهم السويسريون وغيرهم ، يدل على أن قواعد التفكير لدى الاطفال شاملة • وهذه النتيجة قد تم التوصل اليها من قبل الباحث عند

الكشف عن مفاهيم الاحتفاظ بالكم ، (الشيخ ١٩٧٣ ، ص ١٢٤) كما أيدتها دراسات عبر ثقافية اخرى (دوليموس ١٩٦٧ ص ١٦ ؛ داسن ١٩٧٣ ص ٣) ·

* * *

المراجع

أ ـ العربية :

١ ـ الشيخ ، عبدالعزيز احمد ، دراسة تجريبية في نمو مفهوم ثبات الكم : **المادة ، والوزن ، والحجم عند الاطفال العراقيين** · رسالة ماجستير (بالرونيو) ، بغداد : ١٩٧٣ ·

٢ ـ الفخرى ، سالمة ، نمو مفهوم حفظ الطول عند الاطفال في حالة تغيير شكل الخطوط المقارنة · (بالرونيو) بغداد : مركز البحوث التربوية والنفسية ، ١٩٧٢ أ ·

٣ ـ الفخرى ، سالمة ، نمو مفهوم حفظ الكميات المتصلة عند الاطفال بغداد : مركز البحوث التربوية والنفسية ، ١٩٧٣ ب ·

٤ ـ وزارة التربية والتعليم ، مقررات الحلقة الدراسية لتخطيط السياسة التربوية · بغداد : مطبعة وزارة التربية والتعليم ، ١٩٧٠ ·

ب ـ الاجنبية :

5. Dasen, P. R. "The Development of Performance with Piaget-type Situations in Aborigines of Central Australia or: Piaget on Walkabout". In P. R. Dasen and G. N. Seagrim (eds.) *Inventory of Cross-cultural Piagetion Research*. Issue No. 2, March, 1970 (unpublished newsletter).
6. ——— ' "Cross-cultural Piagetion Research: A Summary". *Journal of Cross-cultural Psychology*, vol. 3, No. 1, March 1972, pp. 23-39.
7. ——— ' "Piagetion Research in Central Australia". G. E. Kearney, P. R. DeLasey and G. R. Davidson In (eds.), *The Psychology of Aboriginal Australia's*. Sydney: Wiley, 1973.

الأمر الأصولي والتحقيق فيه

الدكتور فاضل عبدالواحد عبدالرحمن

الاستاذ المساعد بقسم الدين

خلاصة البحث

البحث عبارة عن تحقيق ماهية الامر الاصولى وحقيقته ، وهل هي عبارة عن مادة « ا م ر » أم هي الطلب المطلق ؟ أم الطلب بقيد من القيود الخاصة ، وهل معنى الاستعلاء وما يشبهه يدخل في مادتـه ؟ مـع عـرض لآراء علماء الفن حول هذه القضية ، وعرض حججهم وبراهينهم في ذلك ، ومناقشة هذه الادلة والحجج على ضوء الدليل الوجيه والحجة الراجحة ٠

ثم تطرقت الى بعض أحكام هذا الامر التي تتطلب فحصا خاصا وعناية غير قليلة لاهميتها وعموم البلوى بها ، مثل معاني الامر : هل هي الوجوب فقط ؟ أو هو مع غيره من الندب والاباحة والتهديد والوعيد ؟ أو غير ذلك وهل الامر يقتضي التكرار أم لا ؟ وهل يقتضي تعجيل فعل المأمور به أم لا ؟ وهل هو مقتضى وقوع الاجزاء بالمأمور به اذا امتثل ؟ ثم بيان آراء العلمـاء في ذلك مع استدلالاتهم ومناقشتها على ما تقتضيه قـوة المدرك وسـطـوع الحجة ٠

من الامور الضرورية في كل علم من العلوم أن تبين حقيقته وماهيته سواء كان بالحد أو الرسم كاملا أم ناقصا ثم يؤتى بالاحكـام المتعلقـة بـه والمعتورة عليه ، وذلك لكي يكون القارىء له على بينة من أمره وعارفـا ما هو منهمك فيه ومبتغ فهمه وكشف مجهوله ٠

فلذا ينبغي قبل ذكر بعض الاحكام المتعلقة بأمرنا ذكر ما يوصلنا الى الوقوف على حقيقته وماهيته ٠

فعلماء الاصول في حده تنوعت آراؤهم وتعاريفهم فيـه ، فمنهم من عرفه بالتعريف الآتي : ـ (انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأور به)،

وهو تعريف اجتباه جماعة من المحققين وفي مقدمتهم القاضي أبو بكر الباقلاني[1] .

وقد اورد الامام الرازي في محصوله اعتراضا وجيها عليه متفرعا الى شقين: خلاصة الاول منهما : ان هذا يستلزم الدور ، اذ أخذ المعرف في المعرف لفظي المأمور والمأمور به ، وهما مأخوذان من المعرف ذاتا أو واسطة على اختلاف فيه بين النحويين . أما الثاني من الشقين فهو ان كثيرا من العلماء يحدون الطاعة بموافقة الامر ، فلا مجال بعد ذلك لحد الامر بالطاعة لترتب الدور هنا أيضا[2] .

ويرى جماعة آخرون من العلماء وفيهم بعض الامامية وأكثر المعتزلة : ان التعريف الانسب للامر هو : (انه قول القائل لمن دونه : افعل ، أو ما يقوم مقامه)[3] ، وهذا التعريف أيضا ليس مما يخلو من بعض العيوب والاعتراضات ، ولو كان فيها بعض الوهن .

منها : اننا لو فرضنا ان الواضع ما وضع لفظة « افعل » لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ، ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه ، لايقال فيه : انه امر ، ولو انها صدرت عن النائم أو الساهي أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا أو على سبيل الحكاية ، يقال فيه : انه امر ، ولو فرضنا ان الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ « افعل » وبازاء معنى لفظة « فعل » لكان المتكلم بلفظ « فعل » امرا والمتكلم بلفظ « افعل » مخبرا ، فلا يسوغ اذا تحديد ماهية الامر بصيغة مخصوصة ، لوضوح بطلان ذلك .

ومنها : ان تحديد ماهية الامر من حيث هو امر وهي حقيقة لاتختلف باختلاف اللغات قاصر لايزيله قيد « أو ما يقوم مقامه » اذ المراد به كونه قائما مقامه في الدلالة على كونه طلبا للفعل ، أو المراد به شيء آخر ، والمراد

الثاني يحتاج الى البيان ، والاول يستوجب ان يكون معنى حد الامر وهو قول القائل لمن دونه : افعل ، أو مايقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل كافيا ، وحينئذ يقع التعرض بخصوص صيغة « افعل » ضائعا •

ومنها : ان اعتبار الرتبة غير معتبر على التحقيق ، اذ قد يتصور من الولد امر الوالد وان لم تجب عليه الطاعة ، فليس من ضرورة كل امر ان يكون واجب الطاعة ، بل الطاعة لاتجب الا لله تعالى ، وقد سمع كثيرا من المحاورات والمحادثات انهم قالوا : ان فلانا أمر اباه ، وغيره ممن يعلم ان طلب الطاعة لايحسن منه ، فيرون ذلك امرا وان لم يستحسنوه (٤) •

ولكن ليس بخاف ان هذه الاعتراضات ليست سليمة وردت على موقعها ــ كما اشرنا الى ذلك ــ اذ نقول عن الاول : ان تقدير الاهمال أو الصدور لا عن قصد ليس مما يقتضي النقض به ، لخروجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة ، واما النقض بغير لغة العرب فغير وارد ، لان مراد من حد الامر بذلك الحد ليس الا باعتبار ماتقتضيه تلك اللغة لاغيرها ، واما عدم اعتبار الرتبة فمصادرة على المطلوب •

وقال الامام الرازي في المحصول : الصحيح ان يقال في تعريف الامر : « انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء » وقال : ومن العلماء من لم يذكر القيد الاخير ، اى قيد « على سبيل الاستعلاء » (٥) •

ويرد على هذا الحد ايضا « النهى » فانه طلب الفعل بالقول ، لان الكف فعل ، كما انه يرد على قيد الاستعلاء ماحكاه تعالى عن فرعون : (ماذا تأمرون) والاصل في الكلام هو الحقيقة (٦) •

وذكر جماعة من محققي المعتزلة في معرض حده : انه ليس امرا لصيغته وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة ، بل يصير امرا بثلاث ارادت : ارادة المأمور به ، وارادة احداث الصيغة ، وارادة الدلالة

بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد ، وقال بعضهم : تكفي ارادة واحدة، وهي ارادة المأمور به •

وقد يوجه الى هذا التعريف جملة ايرادات •

الاول منها : انه يلزم ان يكون قوله تعالى (ادخلوها بسلام آمنين) وقوله : (كلوا واشربوا بما اسلفتم في الايام الخالية) أمرا لاهل الجنة ، ولا يمكن تحقيق الامر الا بوعد ووعيد ، فتكون الدار الآخرة دار محنة وتكليف ، وهو خلاف ماتقرر وانعقد عليه اجماع علماء المسلمين ، فلا عبرة بما ذهب اليه الجبائي من ان الله يريد دخولهم الجنة ويكره امتناعهم ، اذ يتعذر به ايصال الثواب ، وهذا ظلم والله يكره الظلم •

والثاني : انه يلزمهم ان يكون القائل لنفسه : « افعل » مع ارادة الفعل من نفسه آمرا لنفسه ، وهو محال بالاتفاق ، فان الامر هو المقتضي – كما يراه الاكثرون – وامره لنفسه لايكون مقتضيا للفعل بل المقتضي دواعيه واغراضه ، ولهذا لو قال لنفسه « افعل » وجد ههنا ارادة الصيغة ، وارادة المأمور به ، وليس بامر [٧] •

وقال جماعة من الاصوليين والفقهاء : ان لفظ «افعل» ليس امرا بمجرد صيغته ولذاته ، بل لصيغته وتجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيرهما ، وذكروا أنه لو صدر من النائم والمجنون ايضا لم يكن امرا للقرينة ، وهذا يعارضه قول من قال : انه لغير الامر الا اذا صرفته قرينة الى معنى الامر ، لانه اذا سلم اطلاق الناس هذه الصيغة على اوجه مختلفة ، فحوالة البعض على الصيغة ، وحوالة البعض على القرينة تحكم مجرد لايعلم بضرورة العقل ولا بنظر ولا بنقل متواتر من اهل اللغة فيجب التوقف فيه ، وعند ذلك لامناص من الاعتراف [٨] •

ويرى البلخي من المعتزلة : ان لامعنى للامر الا حرف وصوت ،

وهو مثل قوله « افعل » أو مايفيد معناه ، وان قوله : « افعل » امر لذاته وجنسه ، وانه لايتصور ان لايكون امرا ، واجاب عما قيل له : ان هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله تعالى : (اعملوا ماشئتم) وقد تصدر للاباحة ، مثل قوله تعالى : (واذا حللتم فاصطادوا) بان ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس ، ولا يخفى ان في هذا مناكرة للحس أقرّ بها البلخي نفسه (٩) .

وبعض آخرون ذكروا في حده ، وقالوا : انه عبارة عن ارادة العقل .

وهذا التعريف ايضا لم يسلم من اعتراض الكثيرين عليه وتضعيفه ، حيث قالوا بعدم جامعيته لثبوت الامر ولا ارادة ، كما في امر الوالد لولده بحضرة من توعد الوالد على ضربه لولده بالاهلاك ان ظهر انه لايخالف امر والده ، والوالد يدعي مخالفة الولد في امره ليدفع عن نفسه الاهلاك ، فانه يأمر ولده بحضرة المتوعد له ليعصيه ويشاهد المتوعد عصيانه ويخلص من الهلاك ، فههنا قد امر والالم يظهر عذره وهو مخالف الامر ولايريد منه العمل لا انه لا يريد ما يفضي الى هلاكه ، والا كان مريدا هلاك نفسه ، وهو محال (١٠) .

وقد يضعف هذا الكلام بان مثله يجيء في الطلب ، لان العاقل لايطلب مايستلزم هلاكه ، والا كان طلبا لهلاكه ، ودفع بالمنع لجوازان يطلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدم وقوعه ، ولكن وهنه باد ، اذ ان ذلك انما يصح في اللفظي ، اما النفسي ، فالطلب النفسي كالارادة النفسية، فلا يطلب الهلاك بقلبه كما لايريده .

وقال الآمدي : لو كان الامر ارادة لوقعت المأمورات بمجرد الامر ، لان الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده ، فوجودها فرع وجود مقدور مخصص ، والثاني باطل ، لان ايمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لاشك انه مأمور به ، فيلزم ان يكون مرادا ويستلزم وجوده مع انه محال ،

وقد يجاب عن هذا بان ذلك لايلزم من حد الامر بارادة الفعل ، والارادة عند المعتزلة ـ وهو يؤيدهم في ذلك كما يراه الشوكاني ـ : بالنسبة اليه تعالى ميل يتبع النفع ، أو دفع الضرر بالنسبة اليه تعالى العلم بما في الفعل من مصلحة [(١١)] .

وقال المحلاوى : الاحسن في تعريفه : انه اللفظ الدال بالوضع على طلب الفعل جزما على جهة الاستعلاء ، فيعني قيد « الدال بالوضع الخ » مايدل على طلب الفعل من صيغة افعل ، واسم الفعل كصه ، والمضارع المقرون باللام مثل « لينفق » كما يخرج هذا القيد اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل ، نحو : اطلب منك الفعل ، ويخرج قيد « طلب الفعل » النهي وغيره من اقسام الكلام ، كما ان قيد « جزما » اخرج الصيغ المستعملة في الندب والاباحة ، فانها لاتسمى امرا حقيقة عند الأصوليين ، والقيد الاخير وهو « على جهة الاستعلاء » احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى ، ولايخفى ان هذا التعريف اسلم وان كان فيه بعض القيود التي وردت في التعاريف الاخرى وصارت موضع الايراد والاعتراض كما مربنا ذلك فيما سبق من الكلام على تلك التعاريف والقيود الموجودة فيها [(١٢)] .

بعض احكام الامر

قال الغزالي : ان بعض الاصوليين يذكرون الخلاف في ان الامر هل له صيغة ؟ وهذا الكلام ليس بمستقيم ، فان قول الشارع : امرتكم بكذا ، أو انتم مأمورون بكذا ، أو قول الصحابي : امرت بكذا ، كل ذلك صيغ دالة على الامر ، واذا قال : أوجبت عليكم ، أو فرضت عليكم ، أو امرتكم بكذا وانتم معاقبون على تركه ، فكل ذلك يدل على الوجوب ، ولو قال : انتم مثابون على فعل كذا ولستم معاقبين على تركه ، فهو صيغة دالة على

الندب ، فليس في هذا خلاف ، وانما الخلاف في ان قوله : « افعل » هل يدل على الامر بمجرد صيغته اذا تجرد عن القرائن ؟ اذ انه يطلق على وجوه متعددة كالوجوب ، والندب ، والارشاد ، والاباحة والتهديد ، وغيرها ، مما جعل اهل العلم يختلفون في صيغة (افعل) وما في معناه هل هي حقيقة في الوجوب ، او فيه مع غيره ، أو في غيره ؟ (١٣) .

وقد ذهب الجمهور الى انها حقيقة في الوجوب فقط ، واختاره جمع من المحققين ، كالرازى وابن الحاجب والبيضاوى (١٤) ، ويرى اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء انها حقيقة في الندب (١٥) ، ونقل العلامة التفتازاني عن الغزالي وجماعة الوقف في تعيين المعنى الموضوع له حقيقة ، وعـــزى الشوكاني ذلك ايضا الى الاشعرى والقاضي ابي بكر الباقلاني (١٦) ، اما ابن سريج فانه يرى الوقف في تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له ، لانه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والندب والاباحة والتهديد (١٧) ، وقال اكثر الشيعة الامامية : ان صيغة « افعل » مشتركة بين الوجوب والندب والتهديد والاباحة ، وهو الاذن برفع الحـــرج عن الفعل (١٨) . وقال السيد المرتضى ، وهو من الشيعة الامامية ايضــا : انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة (١٩) . ويرى ابـــو منصور الماتريدى ـ كما يقول ذلك بعض شراح تحرير ابن الهمام ـ : انها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو الطلب : اى ترجيح الفعل على الترك (٢٠) ، وهناك مذاهب اخرى في هذه الصيغة لايتناسب بيانها ومناقشتها مع بحث مختصر عادة كبحثنا هذا ، فآثرنا الاكتفاء باسد الاقوال واسلم المذاهب في هذا المكان ومناقشتها مناقشة تتبين لنا من خلالها جوانب قوة عندها وجوانب ضعف ووهن فيها .

فالذاهبون الى ان صيغة « افعل » وما في معناه حقيقة في الوجوب ، سواء كانت لغة وشرعا ، كما هو رأى الجمهور ، او شرعا فقط ، كما مال

اليه امام الحرمين وبعض المحققين ، يستدلون بمايلي[٢١] : -

اولا ، يستدلون بالعقل ، ويقولون : انا نعلم من اهل اللغة قبل ورود الشرع انهم اطبقوا على ذم ولد لم يمتثل امر والده وانهم يصفونه بالعصيان ، ولا يذم ويوصف بالعصيان الا من كان تاركا لواجب عليه .

وثانيا : يستدلون بالنقل ويقولون : انه مما لامرية فيه ان السلف استدلوا استدلالا متكررا بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب، وشاع ذلك وذاع دون ان ينكره احد ، مما يوجب العلم العادى بانهم اتفقوا عليه وارتضوه اجمعين .

واستدل القائلون بانها حقيقة في الندب بما رواه كثير من المحدثين منهم البخارى ومسلم عن ابي هريرة انه قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : « ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فانما هلك الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم » ، فرد ذلك الى مشيئتنا وهو معنى الندب .

واحتج القائلون بان صيغة الامر مشتركة بين الوجوب والندب ، او بينهما وبين الاباحة ، بانه قد ثبت اطلاقها عليهما او عليها ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، وكذلك يدعي من يشرك معها التهديد .

ويتمسك القائلون بان الصيغة موضوعة لمطلق الطلب ، بانه قد ثبت الرجحان في المندوب ، كما ثبت في الواجب ، وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه .

هذه هي عمدة الاقوال في المسألة ، وعمدة ماتمسك به اصحابها باستثناء صاحب القول بالتوقف منها .

وخلاصة مناقشة هذه الحجج والادلة هي : ان الامر ان كان موضوعا لواحد من الاقسام والمعاني المذكورة حسب مايدعي اصحاب كل رأى

ومذهب في ذلك ، فلا محالة لايخلو هذا القسم او المعنى اما ان يعرف عن عقل ، او نقل ، ونظر العقل اما ضروري ، او نظرى ، ولا مجال للعقل في اللغات ، واما النقل ، فانه اما متواتر ، أو آحاد ، ولا حجة في الآحاد ، والتواتر في النقل لايعدو اربعة اقسام ، فانه اما ان ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم انهم صرحوا بأنا وضعناه لكذا ، أو اقروا به بعد الوضع ، واما ان ينقل عن الشارع الاخبار عن اهل اللغة بذلك ، او تصديق من ادعى ذلك ، واما ان ينقل عن اهل الاجماع ، واما ان يذكر بين يدى جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل ، فهذه هي وجوه اربعة ، لابد من النقل ليكون صحيحا ان يكون جاريا على احدها ، ودعوى شيء من ذلك في قوله « افعل » أو في قوله « امرتك » مثلا ، لايمكن تصديقها ، فلم يبق هنا مجال لتصحيح اى مذهب اللهم الا مذهب التوقف الذى يترتب على عدم دليل جلي في القضية ، وهو ماكان منسوبا الى جماعة من المحققين الاصوليين .

وعزاه السعد التفتازاني في تلويحه الى الامام الغزالي ، حيث تردد في الحكم في المسألة ، كما يدل عليه كلامه في مستصفاه (٢٢) .

ومن احكام الامر : ما اختلف فيه الاصوليون من انه هل يقتضي التكرار ام لا ؟ حيث يرى جماعة ان صيغة الامر من حيث هي موضوعة لمطلق الطلب دون النظر الى الوحدة او الكثرة ، الا انه لما لم يكن تحصيل المأمور به باقل من مرة صارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به ، لا بمعنى ان الامر موضوع لها من حيث الذات (٢٣) ، وذهب آخرون الى ان الامر يدل على المرة الواحدة من حيث ذات اللفظ وحقيقته (٢٤) ، في حين يميل الاسفرائيني الى ان الامر يدل على التكرار مدة العمر بشرط الامكان والقدرة ، وهناك فريق آخر يؤيد الوقف في المسألة (٢٥) .

احتج الاولون بان علماء اللغة متفقون على ان الامر بهيئته لا يدل الا على الطلب وحده من غير نظر الى القلة والكثرة . كما يستدل القائلون

بالمرة بان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها ، وهذا ما يؤيد كونها جزءا من مدلول الامر .

اما الذاهبون الى التكرار فيستدلون بان الامر نهـي عـن اضداده ، وهي كل ما لا يجتمع مع المأمور به ، ومنها تركه ، وهو ، أي النهي ، يمنع من المنهى عنه دائما ، فيتكرر الامر في المأمور به ، اذ لو لم يتكرر واكتفى بفعله مرة في وقت واحد لم يمنع من اضداده في سائر الاوقات .

ولا يخفى ان هذه الحجج كلها ـ اللهم حجة الاولين ـ لا تخلو من ضعف ووهن ، اذ الامتثال في مستند القائل بالمرة وحصوله بهـا لا يستدعي اعتبارها جزءا من مدلول الامر ، لان ذلك حاصل على تقديـر الاطلاق ايضا .

كما يجاب عن القول الثالث بان تكرر النهي الذى تضمنه الامر فرع تكرر الامر ، فاثبات تكرر الامر بتكرر النهي يؤدى الى الدور ، لتوقف كل من التكرارين على الآخر[٢٦] .

قال الامام الرازي في محصوله : ان صيغة « افعل » لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود ، فوجب ان لا تدل على التكرار ، بيان ذلك ان المسلمين اجمعوا على ان اوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار ، كما في قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » ومنها ما جاء على غير التكـرار ، كما في الحج ، وفي حق العباد ايضا قد لا يفيد التكرار ، فان الوالد اذا امر ولده بدخول الدار ، او بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ، ولو ذمه الوالد على ترك التكرار للامه العقلاء ، ولو كرر الولد حسن من الوالد أن يلومه ، ويقول له : اني امرتك بالدخول وقد دخلت ، فيكفي ذلك ، وما امرناك بتكرار الدخول .

وقد يفيد التكرار ، فانه اذا قال الوالد لولده : احفظ الدابة ، فحفظها ثم اطلقها يذم ، هذا شيء جلي لدى الناس .

اذا ثبت هذا ، فنقول : الاشتراك خلاف الأصل ، فلابد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين ، وما ذلك الا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود ، واذا ثبت ذلك وجب ان لا يدل على التكرار ، لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز احدى الصورتين عن الاخرى ، لا بالوضع ، ولا بالاستلزام ، والامر لا دلالة فيه البتة على التكرار ، ولا على المرة الواحدة ، بل على طلب الماهية من حيث هي هي ، الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة ، فصارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمأمور به ، فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه ، هذه خلاصة ما ذكره الرازي انتصارا للمذهب الاول ودفعا لحجج المذاهب الاخرى ، وهي لاتخفى وجيهة قوية لا تستطيع ادلة الاقوال المخالفة الثبات امامها[٢٧] .

ومن احكام الامر : ما تشعبت فيه آراء الاصوليين ، من انه يقتضي تعجيل فعل المأمور به ام لا ؟

فذهب كثير من العلماء وجميع من قال : ان الامر يدل على التكرار – الى وجوب التعجيل ، وذهب محققون آخرون منهم الجبائي وابو الحسين البصري المعتزليان الى التراخي وجواز التأخر عن اول وقت الامكان ، اما الطائفة الواقفية فقد توقفوا في ذلك ، لكن منهم من قال : التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل اولا ؟ واما المبادرة فانه ممتثل قطعاً ، لكن هل يأثم بالتأخير ام لا ؟ فجماعة منهم قالوا يأثم بالتأخير ، وآخرون لم يؤثموه ، ومنهم من توقف في المبادر ايضا ، وهذا مما يستلزم مخالفة اجماع علماء السلف ، كما ذكره بعض الاصوليين[٢٨] .

ولكن الآمدى اعتبر الشخص ممتثلا للامر في كل الحالات مقدما كان أو مؤخرا ، ولا اثم عليه بالتأخير .

ويستدل على ذلك بقوله : ان الامر حقيقة في طلب الفعل لا غير ، فمهما أتى بالفعل في أي زمان كان ، مقدما أو مؤخرا كان آتيا بمدلول الامر ، فيكون ممتثلا للامر ، ولا اثم عليه بالتأخير ، لكونه آتيا بما أمر به على الوجه الذى أمر به .

ثم استمر الآمدى في كلامه مستدلا على ان مدلول الامر هو طلب الفعل فقط لا غير بوجهين :

احدهما : انه دليل على طلب الفعل بالاجماع ، والاصل عدم دلالته على امر خارج ، والزمان وان كان لابد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به ، ولا يلزم ان يكون داخلا في مدلول الامر ، فان اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه ، ولا ان يكون متعينا ، كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب ، وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب .

وثانيهما : انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي ، ويصح مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين ، والاصل في الاطلاق الحقيقة ، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل ، لان الاصل عدم ما سواه ، فيجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين ، دون ما به الاقتران من الزمان وغيره ، نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ(٢٩) .

ومن احكام الامر : ما ذهب اليه بعض الفقهاء واكثر المعتزلة من ان الامر يقتضي وقوع الاجزاء بالمأمور به اذا امتثل ، وخالفهم في ذلك بعض المتكلمين ومنهم القاضي عبدالجبار وقالوا : هذا لا يدل على الاجزاء لا بمعنى انه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثالا ، لكن بمعنى انه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء ، ولا يلزم حصول الاجزاء بالاداء ، وذلك بدليل ان من افسد حجه فهو مأمور بالاتمام ولا يجزيه بل يلزمه القضاء ، ومن ظن انه متطهر فهو مأمور بالصلاة وممتثل اذا صلى ومطيع

ومتقرب ويلزمه القضاء ، فلا يمكن انكار كونه مأمورا ولا انكار كونه ممتثلا حتى يسقط العقاب ، ولا انكار كونه مأمورا بالقضاء ، وهذه من الامور التي ينبغي ان لا يشتد الخلاف حولها ، بل انها امور تكاد تكون مقطوعا بها(٣٠) .

وقال الغزالي : الصواب في المسألة هو التفصيل ، وهو انه اذا ثبت ان القضاء يجب بامر متجدد وانه مثل الواجب الاول ، فالامر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد الامتثال ، وهذا مما لا شك فيه ، ولكن ذلك المثل انما يسمى قضاء اذا كان فيه تدارك لفائت من اصل العبادة أو وصفها ، وان لم يكن فوات وخلل استحال تسميته قضاء ، فنقول الامر يدل على اجزاء المأمور اذا ادى بكمال وصفه وشرطه من غير خلل ، وان تطرق اليه خلل كما في الحج لفاسد والصلاة على غير الطهارة فلا يدل الامر على اجزائه بمعنى منع ايجاب القضاء(٣١) .

ومن احكامه : هو : هل الامر بالامر بالشيء ، يكون امرا بذلك الشيء ، ام لا(٣٢) ؟ ، هذه القضية اختلف فيها العلماء ايضا ، والصحيح عند الجمهور هو الثاني ، ويؤيد ذلك الآثار الكثيرة ، منها ان الرسول (ص) قال لاولياء الصبيان : « مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع » ، فهذا الامر الموجه الى الاولياء امر تكليف يذمون على عدم امتثاله ، فلو كان ذلك ايضا امرا للصبيان لكانوا مكلفين بامر الشارع ، وهو غير متصور في حق الصبيان ، لعدم فهمهم لخطاب الشارع ، كما يدل عليه حديث « رفع القلم عن ثلاثة ، عن الصبي حتى يبلغ » وايضا اذا كان هذا الامر موجها الى الصبي لم يخل اما ان يكون اهلا لفهم خطاب الشارع ، او لا يكون اهلا له ، فان كان الاول ، فلا حاجة الى امر الولي له ، أو ان يكون احد الامرين تأكيدا ، والاصل في افادة الالفاظ لمعانيها انما هو التأسيس ، وان لم يكن اهلا له ، فامره وخطابه ممتنع بالاجماع .

كما ان العقل في المحاورات الاعتيادية لا يحظر قول الوالد لولده : « مر عليا بكذا » ثم قوله بعد ذلك لعلي : « لا تطعه » ، ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ، ولو كان ذلك امرا لعلي ، لكان كأنه قال : « اوجبت عليك طاعتي » ، « ولا تطعني » وهنا تناقض ظاهر •

واخيرا نسأل الله تعالى ان يجنبنا التناقض في حياتنا ويوفقنا الى ما يحبه ويرضاه •

« مصـــادر هــذا البحث »

(١) ارشاد الفحول للشوكاني ، ص ٩٢ ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ، سنة ١٩٣٧م لطائف الاشارات على تسهيل الطرقات للشيخ عبدالحميد محمد ، ص ٢٣ ، مطبعة مصطفى الحلبي ١٩٥٠م •

(٢) أحكام الآمدي ، ج/٢ ، ص ١١ – شرح التحرير ، ج/١/ص٣٣٨ ، طبعة الحلبي سنة ١٣٥٠هـ •

(٣) منتهى السول للآمدي ، ج/٢ ، ص ٣ – شرح التحرير ، نفس المكان السابق •

(٤) هذا مقتبس بتصرف كبير من شرح التحرير لابن الهمام ، ج/١ ، ص ٣٣٩ وما بعدها • ومن تسهيل المحلاوي ص ٣٩ وما بعدها ، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٤١هـ ومن ارشاد الفحول ، ص ٩٣ وما بعدها •

(٥) جمع الجوامع ، ج/١ ص ٣٦٩ وما بعدها ، طبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة •

(٦) مقتبس من منهاج البيضاوي بشرح الاسنوي ، ج/٢/ص ٤ وما بعدها ، طبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر •

(٧) مستصفى الغزالي ، ج ١ ، ص ٤١٤ وما بعدها ، طبعة اوفسست لمكتبة المثنى ببغداد •

(٨) مأخوذ بتصرف من شرح المنار لابن ملك ، ص ١١١ وما بعدها ، طبعة دار السعادة العثمانية ، سنة ١٣١٥هـ •

(٩) أحكام الآمدي ، ج/٢ ، ص ٨ وما بعدها •

(١٠) ارشاد الفحول ، ص ٩٣ •

(١١) الاحكام ، ج/٢ ، ص ١٠ وما بعدها ٠

(١٢) تسهيل المحلاوي ص ٣٨ بتصرف ٠

(١٣) المستصفى ، ج/١ ، ص ٤١٧ بتصرف كبير ٠

(١٤) جمع الجوامع ، ج/١ ، ص ٣٧٥ ، والى هذا ذهب أيضا كثير من الشيعة الامامية كاصحاب المفاتيح والقوانين والاشارات ، ذكره العلامة محمد عبده البروجردي في كتابه « مختلف الاصول » ص ١٤ ، من مطبوعات جامعة طهران تحت رقم ٨٠٤ ٠

(١٥) منتهى السول ، ج/١ ، ص ٤ ـ مختلف الاصول ، ص ١٥ ٠

(١٦) ارشاد الفحول ، ص ٩٣ و ٩٤ ـ وذكر ذلك العلامة الطيب النجار في كتابه « تيسير الوصول الى علم الاصول » ص ٤٤ ، طبعة شبرا ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٠م

(١٧) ارشاد الفحول ، نفس المكان السابق ٠

(١٨) حصول المأمول ، ص ٦٨ ـ التحرير ، ج/١ ، ص ٣٤٢ ٠

(١٩) مختلف الاصول ، ص ١٥ ٠

(٢٠) تيسير التحرير ، ج/١ ، ص ٣٤١ ـ جمع الجوامع ، ج/١ ، ص ٣٧٥ ٠

(٢١) كل هذه المناقشات والادلة والحجج والردود عليها مقتبسة بتصرف كبير من الكتب الآتية :ـ

المستصفى ، ج/١ ص ٤١٧ وما بعدها ـ والاحكام ، ج/٢ ، ص ١٠ وما بعدها ـ وكفاية الاصول ، ج/١ ، ص ١٥٦ وما بعدها ، وهي للعلامة ملا كاظم الخراساني ، ومطبوعة بالمطبعة العلمية بالنجف سنة ١٣٧٢هـ ـ وتيسير الوصول ، ص ٤٤ ـ وارشاد الفحول ، ص ٩٤ وما بعدها ٠

(٢٢) انظر كلام الغزالي في مستصفاه ج/١ ، ص ٤٢٤ ٠

(٢٣) وهو ما اختاره أكثر الحنفية والمحققون الاصوليون ، مثل الرازي والآمدي ، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت ، ج/١ ، ص ٣٨٠ ، طبعة اوفست لمكتبة المثنى ببغداد ٠

(٢٤) المصدر السابق ، نفس المكان ٠

(٢٥) المصدر السابق ، نفس المكان ـ اصول الفقه ، للاستاذ محمد أبو النجا ، ص ١٢٤ ، الطبعة الخامسة في مطبعة محمد على صبيح واولاده بمصر سنة ١٩٦٦م ٠

(٢٦) أحكام الآمدي ، جـ/٢ ، ص ٢٢ و ٢٣ ـ واصول أبي النجا ، ص ١٢٥ ٠

(٢٧) ارشاد الفحول ، ص ٩٨ و ٩٩ ٠

(٢٨) تحرير ابن الهمام ، جـ/١ ، ص ٣٥٧ ـ جمع الجوامع ، جـ/١ ، ص ٣٨٠ و ٣٨١ ٠

(٢٩) الاحكام ، جـ/٢ ، ص ٣١ ٠

(٣٠) جمع الجوامع ، جـ/١ ، ص ٣٨١ و ٣٨٢ بتصرف ٠

(٣١) المستصفى ، جـ/٢ ، ص ١٢ ٠

(٣٢) انظـر لهذه المسألة : المستصفى ، جـ/٢ ، ص ١٣ ـ ـ والآمدي في أحكامـه جـ/٢ ص ٤٤ وتحرير ابن الهمـــام ، جـ/١ ص ٣٦١ ـ ومنتهى السول ، جـ/٢ ص ١٥ ـ وحصـول المأمول ، ص ٧٢ ـ وجمع الجوامع ، جـ/١ ، ص ٣٨٤ ٠

الخلافة والامامة في الاسلام

بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارنا بآراء المذاهب الاسلامية

الدكتور رشدي عليان
قسم الديـن

الخلاصـة :

هذا بحث في الفقه العام والفقه السياسي في الاسلام وموضوعـه « رئاسة الدولة الاسلامية » التي عرفت في التاريخ بالخلافة ، والامامـة العظمى ، وامارة المؤمنين ، واخيرا بالسلطنة · وقد تناولتها من جانبيهـا السياسي والتشريعي · فبينت النظريات السياسية والاحكام التشريعية المتعلقة بموضوع البحث ·

وفحوى هذا البحث : تعريف الخلافة ، والاشارة الى الغاية منهـا ، وموقف الدين الاسلامي من الخلافة ، فعرض للنظريات الاسلامية المتعلقـة باقامة الخليفة ·

وسيعقب هذا بحث في الشروط التي يجب توفرها فيالخليفة أو رئيس الدولة الاسلامية ·

وبحث ثالث في طرق اقامة الخليفة ، وبيان مركزه الشرعي وصلتـه بالامة ، وفي واجباته وحقوقه ، وفي عزله والثورة عليه ·

مقـــدمات :ـ

١ ـ الانسان اجتماعي بالطبع :

لاشك في أن الانسان اجتماعي بالطبع فهو يولد في المجتمع ، ويعيش فيه ، ومن البديهي أن تنشأ عن هذا العيش مع بني جنسه علاقات ومعاملات، وأن يتولد عن هذه العلاقات ، وتلك المعاملات حقوق وواجبات ·

كما لا شك في أن الانسان لا يمكنه أن يتمتع بحرية مطلقة داخل المجتمع ، ولا أن يتصرف كما يشاء ، لأن ذلك يصطدم بحريات الآخرين

ورغباتهم ومصالحهم . فكان لابدّ للمجتمع من نظام وقانون ينظم هذه الامور جميعا ، كما لابدّ له من رئيس يرعى هذا النظام ، ويطبق تلك القوانين حتى لا يطغي أحد على أحد ، وحتى يعرف كل انسان ما له وما عليه ، وحتى تنظم تلك العلاقات على نحو الخير والمصلحة للجميع .

وفي ذلك يقول مؤسس علم الاجتماع في مقدمته[١] : « أن الاجتماع ضروري ، ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع ، أي لابد له من الاجتماع الذى هو المدنية في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران ».

واذا كان الاجتماع أمرا طبيعيا في الانسان ، وضروريا له ، فان النظام ـ ولا شك ـ أمر طبيعي للمجتمع ، وضروري له كذلك ، اذ لا حياة لمجتمع من المجتمعات بدون نظام ، ولا استقرار له بدون أمن وقانون .

وأيضا فان « وجود رئيس للمجتمع ضروري لبقائه ونظامه ، لانه يستطيع أن يحمل الناس على طاعة النظام ، وعدم الخروج عليه ، فيجنبهم حياة الفوضى والاضطراب ... ولذا لم يوجد مجتمع الا وجد فيه رئيس ـ على أي نحو كان ـ يطيعه الناس عن رضى واختيار ، أو عن قهر واضطرار[٢] .

وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون : ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ـ كما قررنا ـ وتم عمران العالم بهم فلابد لهم من وازع ، يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ...

ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم ، ويكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك[٣] .

وهذا الملك الذى تقضي الضرورة الاجتماعية بقيامه ، والذى يكون

صاحبه هو الحاكم والرئيس الاعلى مهما يختلف اللقب الذى يلقب به بحيث لا يكون لاحد يد فوق يده ، ولا أمر أو سلطان فوق أمره وسلطانه هو الملك الحقيقي وهو ما يسميه العرب والمسلمون خليفة أو اماما[٤] أو أميرا للمؤمنين .

٢ ـ تعريف الخلافة والامامة :

عرّف اعلام الأمة الخلافة والامامة بتعريفات متقاربة لفظا ، متفقة مضمونا ومعنى ، فقد عرفها ابن خلدون بأنها : « خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[٥] وعرفها الماوردى بما نصّه : « الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[٦] .

وعرفها العلامة الحلي بقوله : « الامامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي »[٧] .

وعرفها شمس الدين الاصبهاني بأنها : « عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول (ص) في اقامة قوانين الشريعة ، وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة »[٨] .

وعرفها القوشجي بأنها : « رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبي (ص) »[٩] .

وهناك تعاريف أخرى للخلافة أو الامامة أو امارة المسلمين ، ولكنها جميعا متقاربة في الفاظها ، وتكاد تكون متحددة في معانيها ، فلا داعي للاكثار منها .

٣ ـ وظائف الخلافة :

يلاحظ القارىء لتعريفات اعلام الامة للخلافة أنها متفقة على أن وظائف الخلافة تنحصر في أمرين عظيمين ، ومقصدين كبيرين .

الاول : حراسة الدين .

الثاني : سياسة الدنيا .

والدين المقصود بطبيعة الحال هو الدين الاسلامي ، لانه الدين الذى جاء به رسول الانسانية للناس كافة ، وجعله الله ـ تعالى آخر الاديان ، وأوجب العمل به على كل انسان « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين »[١٠] .

وحراسة الدين تعنى حفظه وتنفيذه :ـ حفظه من التحريف والتبديل، وصونه من التزييف والتعطيل ، والسهر على تبيان حقائقه ، ونشر تعاليمه للناس .

وتنفيذه يكون بتطبيق احكامه والعمل بتعاليمه ، وحمل الناس على الوقوف عند حدوده ، وطاعة أوامره ، واجتناب نواهيه .

وسياسة الدنيا بالدين تعني : ـ أن تدار شؤون الدولة وفقا للتعاليم الدينية ، لان الغاية من الحكم هي صلاح أمور الناس ، ودرء المفاسد عنهم ، وهذا لا يتحقق الا بأخذهم بالدين وتنفيذهم لتعاليمه ، وتطبيقهم لاحكامه ، ووقوفهم عند حدود الله ـ تعالى ـ واجتنابهم لنواهيه ، وأمرهم بالمعروف ، ونهيهم عن المنكر .

فعلى الحاكم أن يسوس المجتمع المسلم في الشؤون الدنيوية بما تفرضه شريعة الله ورسوله ، من اقامة العدل بين الناس ، واختيار الموظفين الاكفاء ، واشاعة الامن والاستقرار ، وتهيئة ما يحتاجه الناس ، واستثمار خيرات البلاد ، بما يحقق الرفاه الاقتصادى والعيش الكريم[١١] .

جاء في كتاب « المسايرة وشرحه » : « ان المقصود الاول من الامامة : هو اقامة الدين على الوجه المأمور به من اخلاص الطاعات ، واحياء السنن ، واماتة البدع ، ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه . والمقصود الثاني من الامامة : هو النظر في امور الدنيا وتدبيرها ، مثل استيفاء الاموال من وجوهها

وايصالها لمستحقيها ودفع الظلم وذلك ليتفرغ العباد لامر الدين •

فان امور المعاش اذا انتظمت فلم يعد أحد على أحد ، وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق في بيت المال أو غيره الى حقه وحينئذ يتفرغ الناس جميعا لامر دينهم فيقومون به على الوجه المطلوب منهم(١٢) •

٤ ـ الاسلام ونظام الحكم :

يمتاز الاسلام عن الديانات السماوية الاخرى بالشمول والعموم • فهو لم يجيء لامة دون امة ، وانما جاء رحمة للناس جميعا على اختلاف أجناسهم وشعوبهم وألوانهم : « وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذير »(١٣) « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين »(١٤) • ومن اجل ذلك جاءت احكامه وتشريعاته عامة شاملة لكل نواحي الحياة وشؤونها ، فلم تقتصر على بيان العقيدة الصحيحة وحدها ، ولا على النظام الاخلاقي المثالي الذى يقوم عليه المجتمع فحسب ، بل جاء مع هذا وذاك بالشريعة المحكمة العادلة •

هذه الشريعة التي تحكم الانسان وتصرفاته ومعاملاته في كل حال : في خاصة نفسه ، وفي علاقاته بأسرته ، وفي علاقاته بالمجتمع الذى يعيش فيه ، وفي علاقات دولته بالدول الاخرى(١٥) •

ومن البديهي أن شريعة كهذه لابد ان تكون قد جاءت بما لابد منه لقيام الدولة على اسس مقبولة ومبادىء معقولة ووافية بحاجات أي مجتمع أو امة في كل زمان ومكان •

يشهد لذلك :

أ ـ ما ورد في القرآن الكريم من الامر بالشورى « وشاورهم في الامر »(١٦) « وأمرهم شورى بينهم »(١٧) والحكم بما انزل الله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »(١٨) •

ب ـ وما ورد في السنة النبوية من الفاظ الأمير والامـــام ، وبيان ما لهمـا من حقوق وما عليهما من واجبات .

« لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الارض الا امرّوا عليهم أحدهم »
« تلزم جماعة المسلمين وامامهم » « الامام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته » ..

جـ ـ وما في اجتهادات الفقهاء القائمــة على نصوص الكتاب والسنة من القواعد والاحكام المتعلقة بنظام الحكم .

كل هذا وغيره مما سيذكر في هذا البحث من نصوص وآراء يدل على أن للاسلام نظامه الخاص في الحكم[١٩] .

يقول الدكتور محمد يوسف موسى : « ليس الاسلام دينا فقط لـه عقائده المعروفة ، بل هو دين ودولة معـا ، ومن ثم يجب اقامــة رئيس للدولة ، يكون حاكما لها ، ويجري في حكمه وتدبيره وسياسته لأمـــور الدولة على ما جاء به القرآن والسنة النبوية من مبادىء وأصول »[٢٠] .

ويقول الاستاذ عبدالقادر عودة : « قد بينّت الشريعة مهمة الحاكم بيانا شافيا وحددت حقوقه وواجباته تحديدا دقيقا . فمهمــة الحاكم في الشريعة الاسلاميــة أن يخلف رســول الله في حراســة الدين وسياسة الدنيا »[٢١] .

وقد اعترف بهذه الحقيقة كثير من المستشرقين ، وهذه جمـلة من أقوالهم[٢٢] :

قال الاستاذ نلّينو : « لقد أسس محمد في وقت واحد دينا ودولة . وكانت حدودها متطابقة طول حياته » .

وقال الاستاذ شاخت : « ان الاسلام يعني أكثر من دين انه يمثـل ايضا نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول انه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معا » .

وقال الاستاذ ستروتمان : « الاسلام ظاهرة دينية وسياسية اذ أن مؤسسه كان نبيا ، وكان حاكما مثاليا خبيرا بأساليب الحكم » •

وقال الاستاذ توماس أرنولد : « كان النبي ـ ص ـ رئيسا للدين ، رئيسا للدولة » •

وقال الاستاذ جب : « ان الاسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وانما استوجب اقامة مجتمع مستقل له اسلوبه المميز في الحكم ، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به » •

وقال الاستاذ فتزجيرالد : « ليس الاسلام دينا فحسب ، ولكنه نظام سياسي ايضا ، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الاخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين ، فان صرح التفكير الاسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر » •

ولنا بعد ذلك أن نقرر ان الاسلام شريعة لمجتمع انساني ، يجتمع على احكامها ، ويحيا بها ، ويتعامل معها ، وأن هذه الشريعة جاءت شاملة لكل جوانب الحياة ، وافية بجميع حاجات الانسان •

وأنها ليست لجيل من الاجيال ، ولا لأمـــة من الامم ، وانما هي للاجيال كلها ، وللامم جميعها حتى يرث الله الارض ومن عليها •

كما نخرج من جميع ما تقدم بالآتي :ـ

١ ـ انّ الاجتماع ضروري للانسان •

٢ ـ انّ النظام ضروري للمجتمع •

٣ ـ انّ وجود رئيس للمجتمع ضروري لبقائه وحفظ نظامه •

٤ ـ انّ هذا الرئيس يسمى عند المسلمين خليفة أو اماما أو أميرا للمؤمنين .

٥ ـ انّ الاسلام قد وضع الأسس والمبادىء العامة لنظام الحكم .

٦ ـ انّ غاية الحكم في الاسلام تحقيق مقصدين عظيمين « الاول » حراسة الدين « الثاني » سياسة الدنيا .

(الخليفة أو الامام)

لما كان أهم مقومات الحكم في الاسلام هو وجود الخليفة أو الامام، فقد قصرت البحث عليه .

ويتضمن ثلاثة مباحث :ـ

الاول : في تعريف الخليفة في اللغة والاصطلاح ، وفي حكم اقامته .

الثاني : في الشروط التي يجب توفرها في الخليفة .

الثالث : في طريقة اقامة الخليفة ، وفي مركزه القانوني وصلته بالامة .

المبحث الاول

١ ـ تعريف الخليفة

يطلق لفظ الخليفة في اللغة : على من استخلفه غيره ، وعلى من خلف غيره في أمر من الامور[٢٣] يقال خلف فلان فلانا اذا قام بالأمر عنه . امّا معه وامّا بعده ، قال تعالى : « ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض يخلفون »[٢٤] .

ويطلق لفظ الخليفة على من ينوب عن الغير ، امّا لغيبة المنوب عنه وأما لموته وأما لعجزه ... ، والخلائف جمع خليفة ، وخلفاء جمع خليف[٢٥] .

ويطلق لفظ الخليفة في الاصطلاح كما مرّ في تعريف الخلافة

على الرئيس الاعلى للدولة الاسلامية ، ويلقب ايضا بالامام ، وبأمير المؤمنين، ولقبه المتأخرون بالسلطان الاعظم •

اما تسميته اماما فتشبيها بامام الصلاة في اتباعه والاقتداء به[٢٦] •

واما تسميته خليفة فلأنه يخلف النبي ـ ص ـ في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا ، فيقال خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله ـ ص ـ •

واختلف في تسميته « خليفة الله » فأجازه بعض اقتباسا من الخلافة العامة التي للانسان في قوله تعالى : « اني جاعل في الارض خليفة »[٢٧]•

وقوله سبحانه : « هـو الذي جعلكم خلائف في الارض »[٢٨] ولأنه يقوم بحقوق الله في الارض •

ومنع الجمهور منه لعدم دلالة الآيتين عليه ، ولأن الاستخلاف انما يكون في حق الغائب واما في حق الشاهد فلا ...[٢٩] •

وقد نهى عنه أبو بكر ـ رض ـ عندما دعي به وقال : لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله ـ ص ـ •

وجاء لقب « أمير المؤمنين » بعدما تولى عمر ـ رض ـ الخلافة وأخذ الناس يدعونه « خليفة خليفة رسول الله » •

وكان من المنتظر أن يزداد هذا اللقب ـ لو استمر ـ على الايام طولا ، ويصبح التلفظ به شاقا وعسيرا ، لأن من سيخلف عمر سيدعى حينئذ « خليفة خليفة خليفة رسول الله » ولذا أخذ عمر يتطلع الى لقب غير هذا يلقب به الخليفة ، وعندما سمع أحد الوافدين الى المدينة يقول عنه « امير المؤمنين » استحسنه ورضي عنه ، وأصبح الخليفة من ذلك اليوم يعـرف بأمير المؤمنين •

ولقبه المتأخرون بالسلطان الاعظم لأنه صاحب السلطة العليـا في الأمـة •

٢ ـ حكم اقامة الخليفة :

ويتضمن البحث في ذلك مطلبين :

الاول ـ في بيان وجهة نظر القائلين بوجوب اقامته .

الثاني ـ في بيان وجهة نظر القائلين بعدم وجوب اقامته ، وان الخلافة ليست من الاسلام في شيء .

المطلب الاول

في بيان وجهة نظر القائلين بوجوب اقامته :

ما دام الاسلام قد وضع الاصول والمبادىء العامة لنظام الحكم ، فمن البديهي أن يوجب اقامة خليفة ليكون على رأس الحكومة ، يدير شؤونها ، ويرعى مصالح الامة الدينية والدنيوية . وهـذا ما ذهب اليه المفكرون المسلمون على اختلاف مذاهبهم ، بل هو ما اجمعت عليه الامة في عصورها المختلفة ، ولم يشذ عن ذلك سوى نجدة بن عمير من الخوارج ، وابو بكر الاصم من المعتزلة ، حيث قالا لا يجب شرعا ولا عقلا اقامة خليفـة ، وآزرهما في ذلك أحد المفكرين المعاصرين ، وهو الشيخ علي عبدالرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم »[٣٠] .

وفي ذلك يقول ابن حزم : « اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئـة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الامامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لامام عادل ، يقيم فيهم احكام‌الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حاشا النجدات من‌الخوارج فانهم قالوا : لا يلزم الناس فرض الامامة ، وانما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، وهذه ما نرى بقى منهم أحد ، وهم المنسوبون الى نجدة بن عمير » ثم قال بعد ذلك في الرد عليهم : « وقول هذه الفرقة ساقط يكفي للـرد عليه وابطاله .

اجماع كل من ذكرنا على بطلانه ، والقرآن والسنة قد وردا بايجاب الامام .

من ذلك قوله تعالى : « أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » مع أحاديث صحاح في طاعة الأئمة ووجوب الامامة(٣١) .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : « يجب أن يعرف أنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين الا بها ، فان بني آدم لا تتم مصلحتهم الا بالاجتماع لحاجة بعضهم الى بعض ، ولابد لهم عند الاجتماع من رئيس »(٣٢) .

وقال أبو يعلى : « نصبة الامام واجبة ، وقد قال الامام احمد .. الفتنة اذا لم يكن امام يقوم بأمر الناس »(٣٣) .

وعلى القول بوجوب اقامة رئيس أعلى للدولة ــ وهو الحق ــ مهما كان اسمه خليفة أو اماما أو اميرا أو سلطانا ، فلا يخلو الأمر من وجوه ثلاثة :

اما أن يكون مصدر هذا الوجوب : الشرع وحده ، وأما العقل وحده وأما كلاهما .

والرأي الاخير هو الذي نقول به ، وقد نسبه شارح المواقف الى الجاحظ والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة(٣٤) .

لأنه لا تعارض بين ما يحكم به الشرع وبين ما يحكم به العقل ، اذ الشريعة الاسلامية معقولة الاحكام والغايات .

وفي ذلك يقول الماوردي : « وعقدها ــ أي الامامة ــ لمن يقوم بها واجب بالاجماع ، وان شذ عنهم الأصم .

واختلف في وجوبها ، هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة : وجبت بالعقل لما في اجماع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ،

ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ، ولولا ذلك لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين .

قال الأفوه الأودي وهو شاعر جاهلي :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة اذا جهالهم سادوا

وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الامام يقوم بأمور شرعية قد كان يجوز في العقل الا يرد التعبد بها ، فلم يكن العقل مجوزا لها ، وانما أوجب العقل أن يمنع كل واحد من العقلاء نفسه من التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العقل من التناصف فيتدبر بعقل نفسه لا بعقل غيره ، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمر الى وليه في الدين قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأمراء المتأمرون علينا ،[٣٥] وعلى القول بوجوب اقامة الخليفة ايضا سواء أكان مصدر الوجوب العقل أو الشرع ، فلا يخلو الأمر من وجهين :

أما أن يكون واجبا على العباد أو على الله ـ عز وجل ـ .

الى الاول : ذهب جمهور المفكرين من جميع المذاهب الاسلامية .

والى الثاني : ذهبت الامامة .

وفي ذلك يقول القوشجي : « اختلفوا في أن نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب أم لا ؟ »

وعلى تقدير وجوبه على الله أم علينا ، عقلا أم سمعا ؟

فذهب أهل السنة الى أنه واجب علينا سمعا . وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا .

وذهبت الامامية الى أنه واجب على الله عقلا ، وذهبت الخوارج الى

أنه غير واجب مطلقا ، وذهب أبو بكر الأصم من المعتزلة الى أنه لا يجب مع الأمن لعدم الحاجة اليه ، وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن »[٣٦] .

ادلــة كل مذهــب

اولا ـ حجة القائلين بوجوب اقامة الامام على الأمة شرعا :

استدل هــؤلاء وهــم الاكثرون بالكتاب ، والسنة ، والاجمــاع ، والعقل .

١ ـ فمن الكتاب ، بقوله تعــالى : « أطيعــوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » .

والمراد بأولي الأمر الخلفاء والأمراء ، وعليه أكثر المفسرين[٣٧] .

وأدخل بعض الأعلام في مفهوم « أولي الأمر » العلماء ايضا[٣٨] .

قال ابن جرير الطبري : « أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال هم الأمراء والــولاة ، لصحة الاخبــار عن رسول الله ـ ص ـ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة »[٣٩] .

وذكر فخر الدين الرازي أن حمل « أولي الأمر » على الأمــراء والسلاطين ، أي بصفة عامة لا من كانوا في عهد الرسول فقط ، أولى بالقبول ما داموا « لا يأمرون الا بما هو طاعة ومصلحة »[٤٠] .

وقال الزمخشري : « لما أمر الــولاة بأداء الامانات الى أهلهــا وأن يحكموا بين الناس بالعدل ، أمر الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم ، والمراد بأولي الأمر ، أمراء الحق ، لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئــان منهم . فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم ، وانما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم باحسان[٤١] .

وجه الاستدلال من الآية :ـ

اذا كان الله ـ تعالى ـ قد أوجب علينا اطاعة الحكام والولاة الذين يحكمون بالعدل ، ويؤدون الأمانات الى أهلها ، ويرعون شؤون الامة الدينية والدنيوية ، فمن البديهي أن يكون من الواجب علينا اقامة حاكم أعلى للدولة ، يكون تحت يده من يعاونه من الحكام والولاة ، والا لانتهينا الى القول بوجوب طاعة من لا تجب اقامته ، وهذا لا معنى له ، بل يكون قولا لا يقره عقل أو منطق مستقيم(٤٢) .

٢ ـ ومن السنة النبوية :ـ

أ ـ بقول الرسول ـ ص ـ « ... ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »(٤٣) .

وجه الاستدلال من الحديث :ـ

يدل الحديث صراحة على وجوب البيعة للامام ، فتكون اقامته واجبة على المسلمين من باب أولى ، والا لانتهينا الى القول بوجوب البيعة لمن لا تجب اقامته ، وهذا قول غير سليم .

ب ـ بالاحاديث التي توجب اطاعة الأمراء والولاة والخلفاء .

منها : عن أنس أن رسول الله ـ ص ـ قال : « اسمعوا واطيعوا وان أمرّ عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه زبيبة »(٤٤) .

ومنها : عن أم الحصين انها سمعت رسول الله ـ ص ـ يخطب في حجة الوداع يقول : « ... ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله اسمعوا وأطيعوا »(٤٥) .

ومنها : عن أبي هريرة أن النبي ـ ص ـ قال : « سيليكم ولاة بعدي فيليكم البرّ ببرّه ، والفاجر بفجوره ، فأسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ، وصلّوا وراءهم ، فان احسنوا فلكم

ولهم ، وان اساءوا فلكم وعليهم » .

ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث وما في معناها ، لا يخرج عن وجه الاستدلال بالكتاب الكريم ، فانه يستفاد من وجوب طاعتهم ، وجوب اقامتهم ، والا لأدى ذلك الى وجوب طاعة من لا تجب اقامته ، وهو لا معنى له .

ج ـ بالأحاديث التي توجب أقامة أمير في أقل الاجتماعات ، فكيف بأكثرها !!

منها : عن عبدالله بن عمرو أن « النبي ـ ص ـ قال : لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الارض الا أمرّوا عليهم أحدهم »(٤٦) .

وفي رواية أخرى : « اذا خرج ثلاثة في سفر فليأمرّوا أحدهم »(٤٧) .

وقد علق ابن تيمية على هذا الحديث بقوله : « أوجب ـ صلى الله عليه وسلم ـ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر انواع الاجتماع »(٤٨) .

د ـ بفعل الرسول ـ ص ـ نفسه ، فقد أقام أول دولة اسلامية في المدينة بعد أن مهدّ لها وهو في مكة ، وصار هو ـ ص ـ أول رئيس لتلك الدولة .

وما معاهدته ـ عليه الصلاة والسلام ـ مع يهود المدينة ، ثم مع غيرهم ، الا من مظاهر السلطان السياسي الذي أخذ يباشره بصفته رئيسا لدولة الاسلام .

وقد أدرك الفقهاء اجتماع صفة الامامة « الرئاسة » مع صفة النبوة في شخص النبي الكريم ـ ص ـ وبينوا حكم ما يصدر عنه بهذه الصفة أو بتلك(٤٨) .

٣ ـ وبالاجماع :ـ

فقد أجمع اعلام الامة على اختلاف مذاهبهم ـ الا من شذ ـ على وجوب اقامة رئيس أعلى للدولة الاسلامية ، يجمع كلمة الامة ، ويرعى شؤونها الدينية والدنيوية •

قال عبدالجبار بن أحمد : « اتفقت الأمة ـ على اختلافها في أعيان الأئمة ـ على أنه لابدّ من امام يقوم بهذه الأحكام وينفذها ، واجماع الأمة حجة لقوله ـ ص ـ « عليكم بالسواد الأعظم » وقوله « لاتجتمع امتي على الضلالة »(٤٩) •

٤ ـ ومن المعقول بعدة وجوه : ـ

منها : ان الواجب لايتم الا بأقامة خليفة ، وكل ما لايتم الواجب الا به فهو واجب ، فتحصل أنّ اقامة خليفة واجب •

امّا كبرى الدليل فواضحة ، وامّا صغراه فلأنّ الشارع أمر باقامة الحدود ، وسد الثغور ، وتجييش الجيوش للجهاد ، وكثير من الأمور المتعلقه بحفظ النظام •(٥٠)

ومنها : ما ذكره الرازى في الأربعين : « من أن نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لايندفع الا بنصبه ، ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الأمكان ، وهذا يقتضي أن يجب على العقلاء أن ينصبوا لأنفسهم اماما »(٥١)• وقد عبّر القوشجي عن هذا الوجه بقوله : « انّ في نصب الامام استجلاب منافع لاتحصى ، واستدفاع مضار لاتخفى ، وكل ماهو كذلك فهو واجب »(٥٢) •

ولعلك تلحظ أنّ الذين ذهبوا الى انه يجب على الأمة ـ شرعا ـ اقامة خليفة ، قد استدلوا بالنقل ، كما استدلوا بالعقل •

وهذا ما يرجح ـ عندي ـ أن مصدر وجوب اقامة رئيس أعلى للدولة ، ليس الشرع وحده ، وليس العقل وحده ، بل هما معا •

فكما ادرك العقلاء أنّ اقامة رئيس أعلى للامة أو الدولة ضروري لبقاء المجتمع وحفظ نظامه ، كذلك جاءت نصوص الكتاب والسنة آمرة بأقامة خليفة ليحفظ الدين ، ويرعى شؤون المسلمين ، ويسوس المجتمع بالحق والعدل •

ثانيا : حجة القائلين بوجوب اقامة الامام على الله عقلا ، وليس على الأمة وهم الامامية اسماعيلية وموسوية •

حجة الاسماعيلية :

استدل هؤلاء على مذهبهم بما حاصله : ـ

انّ النظر غير كاف في اكتساب المعارف ، بل لابدّ من معلم الهي تعرف بواسطته الشريعة ، وكافة العلوم والمعارف ، لأنه وحده الذى يسبر باطن النصوص الدينية وهو وحده الذى يميز الحق من الباطل ، والهدى من الضلال ، فوجب على الله أن يقيم خليفة ، يرشد الناس الى معرفة الشريعة ، ويهديهم سواء السبيل • (٥٣)

واستدل فريق من الموسوية بدليل الاسماعيلية السابق (٥٤) الا ان اكثرهم استدلوا بقاعدة اللطف ، حيث قالوا :

ان نصب الامام لطف ، وكل لطف واجب على الله ـ تعالى ـ فتحصل أن نصب الامام واجب على الله ـ عز وجل ـ

أمّا صغرى الدليل فلبداهة أنه لو كان للناس رئيس يرجعون اليه في أمور دينهم ودنياهم ، لكانوا أقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية •

واما كبراه فلأنه لو لم يكن واجبا على الله لكان ناقضا لغرضه من تكليف العباد • قال الطوسي في تجريده : «الامام لطف ، فيجب نصبه على الله

ـ تعالى ـ تحصيلا للغرض «وقد شرح العلامة الحلي هذا بقوله : «استدل المصنف على وجوب نصب الامام على الله ـ تعالى ـ بأن الامام لطف واللطف واجب •

أما الصغرى فمعلومة للعقلاء ، اذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ، ويصدهم عن المعاصي•، كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد أبعد ، وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل • (٥٥) •

واستدل على كبرى الدليل بقوله : «الدليل على وجوبه ـ أي اللطف على الله ـ أنه يحصل غرض المكلف ، فيكون واجبا ، والا لزم نقض الغرض « وبيّن هذا بقوله : «ان المكلّف اذا علم أن المكلّف لايطيع الا باللطف فلو خلفّه من دونه كان ناقضا لغرضه •• ، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض » (٥٦) •

وبالجملة فاقامة الامام واجب على الله ـ عند الامامية ـ ليعرّف الناس به وبشرعه ، فاذا لم يقمه فليس له ـ تعالى ـ على الناس حجة •

وقد ناقش الجمهور وجهة نظر هؤلاء وبينوا ضعف حجتهم •

قال عبدالجبار بن أحمد : «ذهبت الامامية الى ان الامام انما يحتاج اليه لتعرف من جهته الشرائع ، والذي يدل على فساد مقالتهم هذه ، هو ان الشرائع معروفة ادلتها من كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة الرسول ـ عليه السلام ـ واجماع أهل البيت ، واجماع الأمة •• ،

وفيهم من قال : بأن الحاجة الى الامام هو لأنه لطف في الدين ، وذلك مما لا دلالة عليه •

وبعد فكيف يجوز أن يغيب الامام عن الامة طوال هذه المدة مع كونه لطفا في الدين ؟ ! ومع ان الحاجة اليه بهذه الشدة (٥٧) •• ؟ !

وضعّف آخرون حجة الامامية من عدة وجوه أخر : ـ

منها : ان الامام انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام ، والامامية لاتلتزم بذلك لتجويزهم وجود الامام المغلوب المستور ، فالامام الذى ادعوا وجوبه ليس بلطف ، والذى هو لطف ليس بواجب •

ومنها : ان اشتمال الامامة على اللطف لايكفي في وجوبها على الله ـ تعالى ـ لعدم العلم بانتفاء المفاسد في حقه لجواز ان يكون منصب الامامة مشتملا على مفاسد يعلمها ـ تعالى ـ •

واما في حق العباد فتكفى المعرفة في وجوب اقامة الامام عليهم لانتفاء المفاسد في ظنهم • (٥٨)

ثالثا : حجة القائلين بوجوب اقامة الامام على العباد عقلا ، وليس على الله ـ تعالى ـ وهم المعتزلة والزيدية •

وحاصل ما استدل به هؤلاء هو : ان اقامة امام يتضمن جلب مصالح كثيرة للمجتمع ، ودرء مفاسد عنه ، كالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والدفاع عن الاسلام ، واقامة العدل ، ومنع الظلم ، واشاعة الامن والرخاء ، والقضاء على مسببات الخوف والغلاء • وكل ماكان كذلك كان واجبا بحكم العقل ، فتحصل ان اقامة خليفة واجب على العباد عقلا• (٥٩)

المطلب الثاني

في بيان وجهة نظر النافين لوجوب اقامة الخليفة

شرعا وعقلا ، لا على العباد ولا على الله وهم آحاد من المتقدمين واحد المعاصرين •

بعد أن تبين لك أن الاسلام قد أوجب اقامة خليفة أو امام ، ليدير شؤون المجتمع ، ويشرف على جميع دوائر الدولة ، وأن العقل قد آزر الشرع

في ذلك ، فحكم بضرورة وجود رئيس أعلى للمجتمع ، يرعى شؤون الأمة ، ويقيم العدل والمساواة بينهم •

تتجه الى الفئة القليلة التي ارادت الفرار من الحكم والتزاماته ، وذهبت الى ان الاسلام لايوجب اقامة رئيس أعلى للأمة •

وقد عرفت أن بعضهم كنجدة بن عمير الخارجي ، قد نفى وجوب اقامة خليفة مطلقا ، وبعضهم كأبي بكر الأصم المعتزلي قد قال : ان اقامة خليفة من الأمور الجائزة ، وقيد عدم وجوب اقامته بحالة الأمن والاستقرار • والا وجب على العباد أن يقيموا حاكما أعلى يدير شؤونهم ، ويرعى مصالحهم • كما عرفت أن المسلمين قد اجمعوا في كل عصورهم ـ ومع اختلافهم في اعيان الائمة وصفاتهم وشروطهم وواجباتهم ـ على وجوب اقامة خليفة أو امام أو رئيس •• ،

بقي أن نقول : انه لايقدح في حجية هذا الاجماع رأي من شذّ من آحاد الأمة كنجدة والأصم والقوطي قديما ، ولا رأي من حاول احياء هذا الشذوذ كالشيخ علي عبدالرازق حديثا •

ويتلخص رأى الشيخ في أنّ الاسلام دين فقط ، وليس دينا ودولة ، وأن اقامة حاكم عامّ للدولة ليس واجبا شرعا • وأنه لايوجد في الاسلام نظام للحكم ، وانما ترك ذلك للناس يرجعون فيه الى احكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة • وهذا نص كلامه : « •• والحق أن الدين الاسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون ، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عز وقوة ، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ، ومراكز الدولة ، وانما تلك خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ، ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ،

وانما تركها لنا ، لنرجع فيها الى أحكام العقل ، وتجارب الأمم ، وقواعد السياسة »[٦٠]

واحتج الشيخ لرأيه هذا بأن القرآن الكريم قد خلا من ذكر الخلافة ، ولو كان فيه دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والاشادة به .

وقرر ان آية : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » وآية : « ولو ردوه الى الرسول والى اولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »[٦١] .

لا تدلان على شيء من الخلافة ، لأن المراد بأولي الأمر في الآية الأولى هم « أمراء المسلمين في عهد الرسول ـ ص ـ ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة .. »

والمراد بأولي الأمر في الآية الثانية هم « كبراء الصحابة البصراء بالأمور ، أو الذين كانوا يؤمرون منهم » .

ثم قال :« وكيفما كان الأمر فالآيتان لاشيء فيهما يصلح دليلا على الخلافة التي يتكلمون عنها .

وغاية ما قد يمكن ارهاق الآيتين به ، ان يقال انهما تدلان على أن للمسلمين قوما منهم ترجع اليهم الامور ، وذلك معنى أوسع كثيراً وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذى يذكرون بل ذلك معنى يغاير الآخر ولايكاد يتصل به »[٦٢] .

وادعى ايضا أن السنة النبوية قد أهملت أمر الخلافة ولم تتعرض لها ، واستشهد على هذا بأن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا على فرضية الخلافة بشيء من السنة النبوية ، وأنهم لو وجدوا لهم فيها دليلا لقدموه في الاستدلال على الاجماع .

وادعى ايضا أن الاجماع لم ينعقد على الخلافة ، وان الأجماع الذى استدلوا به مما لم ينقل له سند •

وقال بعد ذلك : « عرفت أن الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والاشارة اليها ، وأن السنة النبوية قد اهملتها ، وان الاجماع لم ينعقد عليها ، أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الاجماع ؟ ! •

نعم بقي لهم دليل آخر لانعرف غيره ، هو آخر ما يلجأون اليه ، وهو أهون أدلتهم وأضعفها •

قالوا ان الخلافة تتوقف عليها اقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية •• الـــخ » (٦٣)

وقرر بعد ذلك أن الأمة ـ أية أمة سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها ، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان ـ لابد لها من حكومة تباشر شؤونها ، وتقوم بضبط الأمر فيها •

وان المسلمين اذا اعتبرناهم جماعة منفصلين وحدهم كغيرهم من سائر امم العالم محتاجون الى حكومة تضبط أمورهم وترعى شؤونهم •

وعليه فأن كان يريد علماء المسلمين بالامامة والخلافة ما يريده علماء السياسة بالحكومة كان حقا مايقولون ، من أن اقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية يتوقفان على الامامة أو الخلافة بمعنى الحكومة ، في أي صورة كانت ، ومن أي نوع ، وان كانوا يريدون بالامامة أو الخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون فدليلهم أقصر من دعواهـــم ، وحجتهم غـــير ناهضة •(٦٤)

هذا ما ذهب اليه الشيخ علي عبدالرازق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » (٦٥) وقد صورناه لك من كتابه المذكور •

ولعلك بعد أن اطلعت على اجماع المذاهب الاسلامية كافة على وجوب اقامة الخليفة أو الامام ، شرعا أو عقلا ، على العباد أو على الله ـ عزّ وجل ـ .

وعلى ادلتهم من الكتاب الكريم وبالذات آية : « أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » وحمل جمهور المفسرين « أولي الأمر » على الأمراء والخلفاء بعامة ، وليس على من كانوا في عهد الرسول ـ ص ـ فقط .

وعلى ادلتهم من السنة النبوية ، وما استدلوا به منها واضح الدلالة على وجوب أقامة حاكم أعلى للأمة ، وعلى وجوب طاعته ونصرته ، ما دام لا يأمر الا بما هو طاعة ومصلحة .

ثم استدلالهم بفعل الرسول نفسه ، فقد أقام دولة متكاملة في المدينة واجتمعت في يده ـ ص ـ السلطتين : الدينية والسياسية ، و « لكم في رسول الله اسوة حسنة »(٦٦)

تدرك قيمة قول الشيخ : « لم نجد من حاول أن يقيم الدليل على فرضية الامامة بآية من كتاب الله الكريم »(٦٧)

وقوله : « ان السنة النبوية قد تركتها ولم تعرض لها ... وأن الاجماع لم ينعقد عليها » .

وتدرك ايضا مدى عناد الشيخ واصراره على طرح فكرته وان ابتعدت عن الحق وجانبت الصواب .

ومدى مخالفته لمنطوق ومفهوم نصوص الكتاب ، والسنة ، وما أثر عن سلف الأمة .

وتذكّر قول الدكتور « فتزجرالد » : « ليس الاسلام دينا فحسب ، ولكنه نظام سياسي أيضا ، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير

بعض افراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون[٦٨]، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين ...»

لتدرك معي مدى مجانبة الشيخ للحق، وبعده عن الصواب، وغلوه في طرح فكرته. وقد واجهت فكرته هذه معارضة شديدة، وتعرض من جرائها الى مشاكل كثيرة، وانزلت به عقوبات قاسية رادعة.

فقد حكمت هيئة كبار العلماء بأخراجه من زمرتهم، وهذا نص الحكم: «حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر باجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء بأخراج الشيخ علي عبدالرازق، أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، ومؤلف كتاب «الاسلام واصول الحكم» من زمرة العلماء»[٦٩].

كما شكلت له لجنة تأديبية بوزارة الحقانية «العدل» تحت رئاسة علي ماهر «وزير الحقانية» بالنيابة، وقررت فصل الشيخ من وظيفة القضاء، وهذا نص القرار: «قرر المجلس بأجماع الآراء أثبات فصل الشيخ علي عبدالرازق، من وظيفته اعتباراً من يوم ٢٢ محرم ١٣٤٤ (١٢ اغسطس ١٩٢٥) مع مراعاة عدم حرمانه من المكافأة».

وقد تصدى للرد على الشيخ – في حينه – ونقض آراءه، ومناقشة أدلته، وابطال حجته، كثير من العلماء والمفكرين، ونشروا في ذلك بحوثا ومقالات، والف بعضهم كتبا.

وأول هؤلاء الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي، فقد ألف كتابا بعنوان «حقيقة الاسلام وأصول الحكم»، وقد وقع في ٤٥٤ صفحة.

وجاء في مقدمته: «... قد ظهر في هذا الزمان كتاب اسمه «الاسلام واصول الحكم»..فاطلعت عليه. فوجدنا أنه لم يذكر في كتابه هذا رأيا ايجابيا

ينسبه لنفسه ويقيم عليه البرهان • بل كل ماقاله في هذا الكتاب قضايا سالبة وانكار محض لما اجمع عليه المسلمون أو نص عليه صريحا في الكتاب العزيز أو السنة النبوية ، واستند في انكاره الى السفسطة العقلية والآراء الظنية والأدلة الشعرية » (٧٠)

وأهم الكتب التي الفت في الرد على الشيخ علي عبدالرازق ، ونقض اراءه كتاب بعنوان « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » للشيخ الجليل محمد الخضر حسين « شيخ الجامع الأزهر » •

وقد جرى في نقاشه لكتاب « الاسلام واصول الحكم » على نقل الفقرة بعد الفقرة ثم يعقب على كل منها ، وكان في مناقشته رائد حقيقة ليس غير •

وسأذكر ـ هنا ـ بعض مناقشته ، وردوده ، ونقوضه، ومن أراد مزيدا فعليه بالكتاب المذكور •

آ ـ بعد ان نقل قول الشيخ علي عبدالرازق : ان العلماء لم يحاولوا اقامة دليل من الكتاب أو السنة على فرضية الامامة •

قال : « استدل بعض أهل العلم على الامامة بقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » ونقل الشيخ نفسه الاستدلال بهذه الآية عن ابن حزم ، وأوردها سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد فقال : « وقد يتمسك بمثل قوله تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « ••• من مات ولم يعرف امامه مات ميتة جاهلية » فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول •

وقال صاحب « مطالع الانظار » بعد أن قرر الدليل النظري على وجوب الامامة : قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح ،

وكبراه أوضح عقلا من صغراه ، والأولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » .

ثم قال : وهذه النصوص تريك قيمة قول الشيخ : لم نجد من حاول أن يقيم الدليل على فرضية الامامة بآية من كتاب الله .

ب ـ وبعد ان نقل عبارة الشيخ المؤلف : ان غاية ما يمكن ارهاق الآيتين به ... الخ .

ناقش ذلك بقوله : « عبرّ بالارهاق ليخيل اليك ان حمل أولي الأمر في الآيتين على قوم ترجع اليهم الأمور ، هو من باب صرف اللفظ الى ما فيه عسر وتكلّف ، ولندع مناقشته في آية : » ولو ردوه الى الرسول وأولي الأمر منهم جانبا ، فان الصواب ما قاله المحققون من أن المراد بها كبار الصحابة البصراء في الامور ، ونأخذ بأطراف الحديث معه في آية : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » فنقول : « ان حمل الآية على الأمراء راجح من وجوه » :ـ

أحدها سبب النزول : ففي صحيح البخاري رواية عن ابن عباس أن « اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » نزلت في عبدالله بن حذافة بن قيس بن عدي ، اذ بعثه النبي ـ ص ـ في سرية .

ثانيهما : ورودها بعد آية : « واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » قال ابن عيينة : سألت زيد بن ثابت عن قوله ـ تعالى ـ « واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الامر منكم » ولم يكن أحد بالمدينة يفسر القرآن بعد محمد بن كعب مثله ، فقال : اقرأ ما قبلها تعرف ، فقرأت « ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا

ثالثها : تعقيبها بقوله ـ تعالى ـ « فان تنازعتم في شيء فردوه الى

الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله » فان الخطاب للمؤمنين عامة ومن بينهم بالعدل » فقال هذه في الولاة .

أهل الحل والعقد من العلماء ، وشأن عامة المؤمنين أن ينازعوا أولي الأمر في بعض تصرفاتهم ، وليس لهم أن ينازعوا العلماء فيما يصدرونه من الفتاوى ، اذ يراد بهم العلماء المجتهدون ، ومن أين لغيرهم من عامة الأمة أن ينازعهم في تقرير حكم .

واذا ترجح حمل الآية على الأمراء لم تكن دلالتها على أن للمسلمين قوما ترجع اليهم الأمور ، مما يستحق أن يسمى ارهاقا .

ج ـ وبعد ان قرر الدليل على فرضية الخلافة أو الامامة من الكتاب الكريم ، أخذ في تقرير الدليل من السنة النبوية ، فذكر جملة من الاحاديث مما جاء في هذا الغرض :

منها : ما جاء في بيان ان الامام مسئول عما يفرط في حق الرعية ، كحديث : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته .. الخ .

ومنها ما جاء في الأمر بملازمة الامام وعدم الخروج عنه ، كحديث : « تلزم جماعة المسلمين وامامهم » وحديث : « من بايع اماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه ، فليطعه ان استطاع ، فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » .

ومنها : ما ورد مورد الانكار والوعيد عن نكث اليد من طاعة الامام وان يموت المسلم وليس في عنقه بيعة .

كحديث : « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » .

ومنها : ما ورد في وصف خيار الأئمة وشرارهم .

كحديث : « خيار ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ، ويصلون عليكم وتصلون عليهم ، وشرار ائمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلعنونهم ويلعنونكم » .

ومنها : ما جاء لبيان منزلة الامام العادل وفضله .

كحديث : « سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله .. » .

وصدّرهم بالامام العادل فقال : « امام عادل » .

وبعد ان ذكر هذه الاحاديث ونحوها مما جاء في معناها .

قال : « فهذه الاحاديث الواردة في اغراض شتى وأسانيد مختلفة » وكلها تدور حول الامام ، فتبين مسؤوليته وتأمر بالوفاء ببيعته واطاعته وملازمته ، وقتل من يحاول الاعتداء عليه . وتصف الائمة وتفرق بين خيارهم وشرارهم .

هذه الاحاديث اذا وقعت في يد مجتهد ، يتبصر في حكمة أمرها ونهيها ووصفها ، لا يتردد في أن نصب الامام أمر حتم وشرع قائم .

ولا يصح أن يكون هذا الحتم الا من قبيل الواجب ، فقول الشيخ « علي عبدالرازق » : « أن السنة النبوية أهملت الخلافة » جرأة يلبسها من خرج ليقطع الطريق في وجه الحقائق .. الخ .

ثم أخذ بعد ذلك في تقرير الاجماع في قضية الخلافة ، وبيان حجته ، وتوضيح سبب تقديم العلماء الاستدلال به ـ في هذا الموضوع على السنة .

نخلص من ذلك الى أن الكتاب الكريم ، والسنة النبوية ، قد فرضا على المسلمين اقامة حاكم أعلى للأمة ، يحكمها بالعدل ، ويؤدي الأمانات الى أهلها ، ويرعى شؤونها الدينية والدنيوية .

وان المسلمين قد فهموا منها ذلك في مختلف عهودهم ، فجاء اجماعهم

عن سند قوي ، ونتيجة فهم صحيح لكتاب الله وسنة نبيه .

ومهما يكن من شيء فان الشيخ « علي عبدالرزاق » قد صرح في كتابه أنه لابدّ لكل أمة متمدنة ـ مهما كان دينها وجنسها ولسانها ـ من حكومة تباشر شؤونها ، وتقوم بضبط الأمر فيها(٧١) .

وهذا كاف فيما يخص وجوب اقامة حاكم أعلى للأمة .

---

(١) ابن خلدون / المقدمة ص ٤١ ـ ٤٢ .
(٢) اصول الدعوة للدكتور عبدالكريم زيدان ص ١٥١ وانظر السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٣٨ .
(٣) المقدمة ص ١٩١ .
(٤) نظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٠ وانظر شرح الاصول الخمسة لعبدالجبار بن احمد ص ٨٥٠ .
(٥) المقدمة ص ١٩١ .
(٦) الاحكام السلطانية ص ٣ .
(٧) توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٦٧٣ .
(٨) توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٦٧٣ .
(٩) شرح التجريد ص ٣٨٤ طبعة حجرية .
(١٠) آل عمران / ٨٤ .
(١١) انظر أصول الدعوة للدكتور عبدالكريم زيدان ص ١٨٥ ـ ١٩٠ والتشريع الجنائي لعبدالقادر عودة ج ١ ص ٤٣ .
(١٢) عن النظريات السياسية الاسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ص ٢٦٥ ونظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٦٨ .
(١٣) سبأ / ٢٨ .
(١٤) الانبياء / ١٠٧ .
(١٥) انظر نظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص١٥ـ١٦ .
(١٦) آل عمران / ١٥٩ .
(١٧) الشورى / ٣٨ .
(١٨) المائدة / ٤٥ .
(١٩) نظر اصول الدعوة للدكتور عبدالكريم زيدان ص ١٥٢ .
(٢٠) نظام الحكم في الاسلام ص ١٨ .
(٢١) التشريع الجنائي ج ١ ص ٤٣ .
(٢٢) عن كتاب النظريات السياسية الاسلامية للدكتور محمد ضياءالدين

الريس ص ١٧ـ١٨ ٠

(٢٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج ١ ص ١٣٧ ٠

(٢٤) الزخرف / ٦٠ ٠

(٢٥) القاموس والصحاح مادة ـ خلف ـ ٠

(٢٦) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٩١ والاحكام السلطانية لأبي يعلى ص ١١ ٠

(٢٧) البقرة / ٢ ٠

(٢٨) فاطر / ٣٥ ٠

(٢٩) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٩١ والاحكام السلطانية لأبي يعلى ص ١١ ٠

(٣٠) سيأتي عرض رأيه ، ونقض أدلته ٠

(٣١) الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٨٧ ٠

(٣٢) السياسة الشرعية ٠

(٣٣) الاحكام السلطانية ص ٣ ٠

(٣٤) انظر المواقف وشرحه ص ٦٠٣ ٠

(٣٥) الاحكام السلطانية ص ٤٥٣ ٠

(٣٦) شرح التجريد ص ٣٨٤ ٠

(٣٧) انظر تفسير ابن كثير ج ١ ص ٥١٨ وأسباب نزول القرآن للواحدي ص ١٥٢ ٠

(٣٨) انظر تفسير ابن كثير ج ١ ص ٥١٨ وأسباب نزول القرآن للواحدي ص ١٥٢ ٠

(٣٩) عن نظام الحكم في الاسلام ص ٤٣ وانظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج ٨ ص ٤٩٥ ٠

(٤٠) المصدر السابق ص ٤٦ ٠

(٤١) المصدر السابق ص ٤٦ ٠

(٤١) نفسه وانظر الكشاف ج ١ ص ٣٧٠ ٠

(٤٢) انظر المصدر السابق ص ٤٧ ٠

(٤٣) رواهما مسلم ٠

(٤٤) رواه البخاري ٠

(٤٥) رواهما مسلم ٠

(٤٦) رواه الامام احمد في مسنده ٠

(٤٧) رواه أبو داود في سننه ٠

(٤٨) اصول الدعوة للدكتور عبدالكريم زيدان ص ١٥٣ والفروق للقرافى ج ١ ص ٢٠٧ـ٢٠٨ ٠

(٤٩) شرح الاصول الخمسة ص ٧٥٩ وانظر شرح التجريد للقوشجي ص ٣٨٤ ٠

(٥٤) منهم الصدوق انظر كتابه « التوحيد » « باب أنه عز وجل لا يعرف الا بالامام » ٠
(٥٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨٥ ٠
(٥٦) نفسه ص ٢٥٣ ٠
(٥٧) شرح الاصول الخمسة ص ٧٥١ ٠
(٥٨) انظر شرح التجريد للقوشجي ص ٣٨٥ ، وكشف المراد للحلي ص ٣٨٥ ٠
(٥٩) انظر شرح الاصول الخمسة للقاضي عبدالجبار احمد ص ٧٥١ ٠
(٦٠) الاسلام وأصول الحكم ص ١٨٢ ٠
(٦١) النساء / ٨٣ ٠
(٦٢) الاسلام واصول الحكم ص ١٢٢-١٢٣ ٠
(٦٣) المصدر السابق ص ١٣٤ ٠
(٦٤) انظر المصدر السابق ص ١٣٥ ٠
(٦٥) صدر لأول مرة عام ١٩٢٥ - ١٣٤٣ هـ ٠
(٦٦) الاحزاب / ٢١ ٠
(٦٧) الاسلام واصول الحكم ص ١٢٢ ٠
(٦٨) الحق ان الشيخ لم يكن يريد أن يصف نفسه أو يصفه الناس بالعصرية أو التقدمية ، ولكنه كتب ما كتب بدافع معارضة حاكم مصر انذاك « احمد فؤاد » الذي كان يطمح الى خلافة المسلمين ، بعد اقالة وطرد آخر الخلفاء العثمانيين من تركيا عام ١٩٢٤م ٠
(٦٩) صدر هذا الحكم بدار الادارة العامة للمعاهد الدينية في يوم الاربعاء ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤هـ (١٢ اغسطس ١٩٢٥م) ٠
(٧٠) افكار ضد الرصاص لمحمود عوض ص ٩٩ سلسلة اقرأ ٠
(٧١) الاسلام واصول الحكم ص ١٣٥ ٠
(٥٠) انظر توضيح المراد على شرح تجريد الاعتقاد ج ٢ ص ٦٧٩ ٠
(٥١) المصدر السابق ٠
(٥٢) شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٨٤ ٠
(٥٣) انظر العقل عند الشيعة لكاتب هذا البحث ص ٨٢ وراحة العقل للداعية الاسماعيلي « الكرماني » ص ١٣٧ و١٩٤ و٥٨٨ والعقيدة والشريعة لزيهر ص ٢١٨ ٠

مصادر البحث

مرتبة حسب الرجوع اليها

١ ـ مقدمة ابن خلدون / عبدالرحمن بن محمد بن خلدون ـ طبعة مطبعة الكشاف ـ بيروت ٠

٢ ـ اصول الدعوة / الدكتور عبدالكريم زيدان ـ الطبعة الاولى ـ مطبعة العاني ـ بغداد ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م ٠

٣ ـ السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ـ ابو العباس احمد بن عبدالحليم الشهير بابن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ قدم له الاستاذ محمد المبارك طبعة دار الكتب العربية ـ بيروت ٠

٤ ـ نظام الحكم في الاسلام / الدكتور محمد يوسف موسى ـ الطبعة الثانية دار الكاتب السربي للطباعة والنشر بالقاهرة ٠

٥ ـ شرح الاصول الخمسة / عبدالجبار بن احمد ـ تعليق احمد بن الحسين بن أبى هاشم ، حققه وقدم له الدكتور عبدالكريم عثمان ـ طبعة اولى مطبعة الاستقلال بالقاهرة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م ٠

٦ ـ الاحكام السلطانية / ابو الحسن علي بن محمد الماوردي المتوفى ٤٥٠ هـ طبعة المطبعة المحمودية التجارية بمصر ٠

٧ ـ توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد/السيد هاشم الحسيني الطهراني ـ الطبعة الاولى ١٣٨١هـ بمطبعة المصطفوي ـ ايران ٠

٨ ـ التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون لوضعي / عبدالقادر عودة الطبعة الثالثة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م مطبعة المدني بمصر ٠

٩ ـ النظريات السياسية الاسلامية / الدكتور محمد ضياء الدين الريس الطبعة الاولى بمصر ٠

١٠ـ منهاج السنة النبوية / ابن تيمية ـ طبعة اولى ١٣٢١هـ بمطبعة بولاق الاميرية بمصر ٠

١١ـ القاموس المحيط / مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى المتوفى ٨١٦هـ ـ طبعة ثانية ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٣م بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ٠

١٢ـ الفصل في الملل والاهواء والنحل / ابو محمد علي بن حزم الاندلسي الظاهري المتوفى ٤٥٦هـ اعادت طبعه بالافسست مكتبة المثنى ببغداد ٠

١٣ـ الاحكام السلطانية / ابو يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى ٤٥٨ هـ طبعة سنة ١٣٥٦هـ بمطبعة الحلبي .

١٤ـ شرح تجريد الاعتقاد / علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى ٨٧٩هـ طبعة حجرية ايران ١٢٧٤هـ .

١٥ـ تفسير القرآن العظيم / أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى ٧٧٤هـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت ١٣٨٨هـ .

١٦ـ اسباب نزول القرآن / علي بن احمد الواحدي ـ الطبعة الاولى دار الكتاب الجديد بالقاهرة ١٩٦٩م .

١٧ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن/محمد بن جرير الطبري الطبعة الثانية بمصر ١٩٥٤م .

١٨ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التأويل / محمود بن عمر الزمخشري طبعة مطبعة الاستقامة ١٣٧٣ هـ .

١٩ـ التفسير الكبير / أبو عبدالله محمد بن الحسين المعروف بفخرالدين الرازي المتوفى ٦٠٦ هـطبعة مطبعة البهية بمصر .

٢٠ـ صحيح مسلم / أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري المتوفى ٢٦١هـ طبعة مطبعة محمد علي صبيح واولاده بمصر .

٢١ـ صحيح البخاري / ابو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى ٢٥٦هـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت .

٢٢ـ العقل عند الشيعة ـ الامامية / الدكتور رشدي عليان ـ مطبعة دار السلام ببغداد ١٩٧٣هـ .

٢٣ـ راحة العقل / احمد حميدالدين الكرماني المتوفى ٤١١هـ تقديم وتحقيق مصطفى غالب ـ طبعة اولى ١٩٦٧م بدار الاندلس للطباعة والنشر ـ بيروت .

٢٤ـ محاضرات في الاسلام أو (العقيدة والشريعة في الاسلام) نقله الى العربية وعلق عليه الدكتور محمد يوسف موسى وآخران ـ طبعة اولى ١٩٤٦ بمطابع دار الكاتب المصري .

٢٥ـ كتاب التوحيد أو (عقائد الصدوق) / ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الملقب بالصدوق المتوفى ٣٨١هـ قدم له الشيخ محمد مهدي الخرسان طبعة النجف ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م .

٢٦ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد / جمال الدين الحسن بن يوسف

ابن مطهر المعروف بالعلامة المتوفى ٧٢٦هـ طبعة المطبعة العلمية بقم ـ ايران ٠

٢٧ـ الاسلام واصول الحكم / علي عبدالرزق ـ دراسة ووثائق ـ محمد عمارة طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ٠

٢٨ـ حقيقة الاسلام واصول الحكم / محمد بخيت المطيعي ـ طبعة المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٤هـ ٠

٢٩ـ أفكار ضد الرصاص / محمود عوض ـ سلسلة اقرأ رقم ٣٥٨ اكتوبر ١٩٧٢م ٠

٣٠ـ نقض كتاب الاسلام واصول الحكم / محمد الخضر حسين ـ طبعة المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٥هـ ٠

٣١ـ الاسلام والخلافة في العصر الحديث ، نقد كتاب الاسلام واصول الحكم / الدكتور محمد ضياء الدين الريس ـ الطبعة الاولى ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م منشورات العصر الحديث ٠

الوصية وأحكامها في الشريعة والقانون

محمود مطلوب
قسم الدين

تعريف الوصـيـة :

الوصية في اللغة مأخوذة من وصيت الشيء أصيه اذا وصلته ، ويقال أرض واصية أي متصلة النبات • قال ذو الرمة :

نصي الليل بالأيام حتى صلاتنـا مقاسمة يشتق أنصافها السفر [(١)]

وسمي فعل الموصي وصية لأنه يصل به ما بعد الموت بما قبله ، ويصل خير دنياه بخير عقباه •• وفي الاصطلاح : عرفها الحنفية بقولهم: « الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت بطريق التبرع سواء كان عينا أو منفعة »[(٢)] •

وعرفها الشافعية والحنابلة والمالكية بتعاريف مشابهة أو مقاربة لتعريف الحنفية •[(٣)]

وعرفها صاحب اللمعة الدمشقية بقوله : « وشرعاً تمليك عين أو منفعة أو تسليط على تصرف بعد الوفاة » •[(٤)]

وعرفها قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ المعـدل في المـادة الرابعة والستين منه فقل: » الوصية تصرف في التركة مضاف الى ما بعد الموت مقتضاه التمليك بلا عوض » •

مما تقدم يظهر لنا ان تعريف صاحب اللمعة الدمشقية يشمل الوصية والايصاء لأن لفظ « أو تسليط على تصرف بعد الوفاة » يدخل فيه الايصاء الى الغير •

وان تعريف قانون الأحوال الشخصية اوسع من تعريفات الفقهاء للوصية لأنه يشمل ما ليس تمليكا ولكن يترتب عليه التمليك كالوصية بالابراء من الديون فانه اسقاط يؤول الى التمليك [٥] .

مشروعية الوصية :

شرعت الوصية استحسانا بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول ، لأن القياس لايجيز ذلك لأنها تمليك مضاف الى ما بعد الموت ، وان الموت يزيل ملك الموصي لأنه عجز ويتنافى مع التمليك .

ففي الكتاب قوله تعالى : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » [٦] وقوله : « يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ان انتم ضربتم في الأرض » [٧] .

وفي السنة قوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في اعمالكم »[٨] . وقوله : « ما حق امرىء مسلم يبيت ليلتين وله شيء يريد ان يوصي فيه الا ووصيته مكتوبة عند رأسه » [٩] ومنها ما روى سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال : « جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني من وجع اشتد بي ، فقلت : يارسول الله اني قد بلغ بي من الوجع ماترى وانا ذو مال ، ولا يرثني الا ابنة لي ، أفأتصدق بثلثي مالي ؟ قال : لا ، قلت : فالشطر يارسول الله ؟ قال : لا ، قلت : فالثلث ؟ قال : الثلث والثلث كثير أو كبير ، انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » [١٠] .

وفي الاجماع : فان المسلمين يوصون من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا دون ان ينكر ذلك أحد .

واما في المعقول : فان الانسان بحاجة الى انهاء حياته باعمال صالحة زيادة على اعماله السابقة ، وانه بحاجة الى تلافي مافاته من تقصير لأنه مغرور بأمله مقصر في عمله ، وهذا يمكن تلافيه عن طريق الوصية وعليه فيمكن القول بجوازها . يقول الكاساني في ذلك : « ان الانسان يحتاج الى ختم عمله بالقربة زيادة على القرب السابقة أو تداركا لما فرط منه في حياته وذلك بالوصية »[١١] . ومع جواز الوصية الا ان الافضل للانسان ان يقدم ما يوصي به من البر اثناء حياته لما روى ابو هريرة رضي الله عنه قال : « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الصدقة افضل ؟ قال : أن تصدق وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تدع حتى اذا بلغت الحلقوم قلت : لفلان كذا وقد كان لفلان كذا »[١٢] . وفي رواية أبي داود : « وانت صحيح حريص تأمل البقاء وتخشى الفقر ولا تهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت : لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان كذا » .

وعن ابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لأن يتصدق المرء في حياته وصحته بدرهم خير له من ان يتصدق عند موته بمائة درهم »[١٣] .

حكم الوصية :

اختلف الفقهاء في حكم الوصية : ـ

قال ابن حزم : الوصية فرض على كل من ترك مالا واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم : « ماحق امرىء مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة »[١٤] .

وقال داود : [١٥] الوصية واجبة للأقربين الذين لايرثون واستدل بقوله تعالى : « كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين »[١٦] وبالحديث السابق « ما حق امرىء مسلم .... » وقال نسخت الوصية للوالدين والأقربين

الذين يرثون وبقيت فيمن لايرث [١٧] وقال الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية والامامية والزيدية : الوصية مستحبة وليست فرضا على كل من ترك مالا كما ذهب الى ذلك ابن حزم ، وليست واجبة للاقربين الذين لايرثون كما قال داود • وانما تكون واجبة على من ترك مالا وكان قد فرط بحق من حقوق الله تعالى كزكاة أو حج أو كفارات ، أو كان عليه حقوق للعباد بغير بينة أو أمانة بغير اشهاد •[١٨]

والراجح ما ذهب اليه الأئمة الأربعة والامامية والزيدية وهو ان الوصية مستحبة وليست واجبة على كل من ترك مالا لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه أوصى ، ولو كانت واجبة ما تركها • وان اكثر الصحابة رضي الله عنهم لم ينقل عنهم وصية ولم ينقل لذلك نكير ، ولو كانت واجبة لنقل عنهم نقلا ظاهرا ، وان الوصية عطية لاتجب في الحياة فلا تجب بعد الموت •

اما الحديث الذى استدل به ابن حزم فلا يدل على الفرض لأنه محمول على من عليه واجب أو عنده وديعة أو عنده مال ويريد ان يوصي بجزء منه كما جاء في بعض الروايات : « وله شي يريد ان يوصي فيه » •

وأما الآية التي استدل بها داود فقال ابن عباس رضي الله عنهما : انها نسخت بقوله تعالى : « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا » •[١٩]

وقال ابن عمر رضي الله عنهما : انها نسخت بآية المواريث بقوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين •••• الى قوله فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما » وقوله : « ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد •••• الى قوله وصية من الله والله عليم حليم » •[٢٠]

وذهب جماعة من الذين يرون نسخ القرآن بالسنة الى القول بانها نسخت بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوراث » [٢١] .

وبعد ان اطلعنا على آراء الفقهاء نستطيع ان نقول ان الوصية تكون واجبة بحقوق الله تعالى كزكاة أو حج أو كفارة التي فرط بها في حياته أو بحقوق العباد التي لايعلم بها أحد سواه كدين أو وديعة . وتكون مندوبة في التقرب الى الله تعالى كالوصية الى الجهات الخيرية أو الى الفقراء . وتكون مكروهة كالوصيةلأهل المعاصي والفجور اذا كان يعتقد انه سيصرفها في المعاصي . وتكون محرمة كالوصية ببناء كنيسة ودار لهو والوصية بخمر ، وتكون مباحة كالوصية لمن لايحتاج اليها .

وتستحب الوصية بجزء من المال لمن ترك خيرا .اما الفقير الذي له ورثة محتاجون فلا يستحب له ن يوصي لقوله تعالى : « ان ترك خيرا » وقول الرسول صلى الله عليه وسلم لسعد بن ابي وقاص رضي الله عنه : « انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس » .

وقال الامام علي رضي الله عنه لرجل اراد ان يوصي : « انك لن تدع طائلا انما تركت شيئاً يسيرا فدعه لورثتك » . وعنه : « اربعمائة دينار ليس فيها فضل عن الورثة » .

وروى عن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها : لي ثلاثة آلاف درهم واربعة أولاد افأوصي ؟ فقالت : « اجعل الثلاثة للأربعة » .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « من ترك سبعمائة درهم ليس عليه وصية » . [٢٢] .

اركان الوصية :

لما كانت الوصية عقدا كسائر العقود فيجب ان يتوفر فيها ركنان :

الأول ـ **الايجـاب** : وهو اللفظ الصادر من الموصي كقـوله :
أوصيت لفلان بكذا ، أو اى لفظ يدل على قصده كقوله : اعطوا فلانـا
بعد وفاتي كذا ، أو لفلان كذا بعد وفاتي ، أو ادفعوا اليه كذا بعد وفاتي ،
أو وهبته كذا بعد وفاتي ، أو تصدقت عليه بكذا بعد وفاتي .

وتكفي الاشارة التي تدل على الوصية اذا تعذر اللفظ لخرس .

ولم يوجب الفقهاء الكتابة في الايجاب ويكفي الاشـهاد عليهـا .
ويستحب ان يكتب الموصي وصيته ويشهد عليها لأنه احفظ لها .

ويستحب ان يكتب الموصي في صدرها « هذا ما اوصى فلان انـه
يشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له وان محمدا عبده ورسوله ، وان
الجنة حق ، وان النار حق ، وان الساعة آتية لاريب فيها ، وان الله يبعث
من في القبور ، واوصي اهلي ان يتقوا الله ويصلحوا ذات بينهم ويطيـعوا
الله ورسوله ان كانوا مؤمنين ، وأوصيهم بما اوصى به ابراهيم بنيه ويعقوب
يابني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون » .[٢٣]

اما قانون الأحوال الشخصية فقد أوجب الدليل الكتابي لثبوت الوصية
لا لانعقادها اذا لم يكن هناك مانع يحول دون الحصول عليـه ، وأوجب
تصديق الدليل الكتابي من الكاتب العدل اذا كان الموصى به عقارا أو مالا
منقولا تزيد قيمته على خمسمائة دينار . جاء في المادة الخامسـة والستين
منه : « ١ ـ لاتعتبر الوصية الا بدليل كتابي موقع من الموصي أو مبصـوم
بختمه أو طبعة ابهامه فاذا كان الموصى به عقارا أو مالا منقولا تزيد قيمتـه
على خمسمائة دينار وجب تصديقه من الكاتب العدل . ٢ ـ يجوز اثبات
الوصية بالشهادة اذا وجد مانع مادى يحول دون الحصول على دليـل
كتابي » .

وأرى ان ما ذهب اليه القانون باشتراطه الدليل الكتابي اضمـن
واحفظ لحقوق الموصى له ولتحقيق رغبة الموصي في تنفيذ وصيته لأنه

اقوى من الشهادة ولا سيما اذا كان مصدقا من الكاتب العدل •

الثـاني ـ **القبـــول** : يشترط للزوم الوصية القبول من الموصى له اذا كان معينا لأنه تمليك لمعين فلا يلزم من غير قبول كالبيع • والعبـرة فيه بعد موت الموصي لأنه وقت ثبوتها • ولا عبرة بالقبول في حياة الموصي لأنه بامكانه الرجوع عنها ، وكذلك لا عبرة بقبوله بعد رده الوصية لأنه اسقط حقه بالرد •

وقال الامامية : يجوز للموصى له ان يقبل الوصية في حياة الموصي ، جاء في شرائع الاسلام (٢٤) : « ولو قبل قبل الوفاة جاز وبعد الوفـــاة آكـــد » •

اما اذا كان الموصى لهم غير معينين كالوصية للفقراء والمساكـــين والعلماء وبني هاشم فلا يشترط بل تلزم بموت الموصي لتعذره منهم اذا اريد من الجميع ، واعتبار القبول من بعضهم ترجيح من غير مرجح • جاء في شرح اللمعة الدمشقية (٢٥) : « والوصية للجهة العامة مثل الفقـراء والفقهاء وبني هاشم والمساجد لاتحتاج الى قبول لتعذره ان اريد من الجميع واستلزامه الترجيح من غير مرجح ان اريد من البعض ولا يفتقر الى قبول الحاكم أو منصوبه وان امكن كالوقف » •

ويحصل القبول باللفظ كقوله : قبلت الوصية أو بالفعل الدال عليه كأخذه الموصى به والتصرف فيه •

ولو مات الموصى له بعد موت الموصي وقبل قبوله الوصية قام وارثـه مقامه في قبولها لأنه خليفته •(٢٦)

وقال الحنفية : اذا مات الموصى له بعد موت الموصي قبل قبوله فانه يتملكها بدون قبول استحسانا لأن الوصية قد تمت من جانب الموصي بموته فلا يلحقها الفسخ من جهته ، فاذا مات الموصى له دخلت في ملكه كما في

البيع المشروط فيه الخيار للمشتري أو البائع ثم مات من له الخيار قبل الاجازة • [٢٧]

والراجح ما ذهب اليه غير الحنفية وهو قبول الوصية من الوارث لأن الوصية عقد غير لازم فلابد من قبول الموصى له ، فاذا تعذر بموته قام الوارث مقامه لأنه غير متعذر منه وانه خليفته • وما ذهب اليه الحنفية فيه اثبات للملك بدون اختيار وهذا لايجوز لعدم تعذر القبول •

شروط الوصية :

يجب ان تتوفر بعض الشروط في الموصي والموصى له والموصى به •

اولا ـ شروط الموصي :

١ ـ يجب ان يكون الموصي عاقلا وبالغاً سواء أكان عدلا أو فاسقا ، رجلا أو أمراة ، مسلما أو كافرا • وعليه فلا تصح وصية المجنون والسكران لأنه لاحكم لكلامهما لانتفاء العقل ورفع القلم عنهما • قال صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » • [٢٨]

وكذلك لاتصح وصية الصبي غير المميز لأن صحتها تتعلق بالقول ، ولا قول لمن لايميز ولرفع القلم عنه •

أما الصبي المميز فقد اختلف الفقهاء في صحة وصيته :

فقال الحنفية والزيدية وابن حزم : لا تصح وصية الصبي المميز لأنها تبرع والصبي ليس من اهله ، ولأن قوله غير ملزم وفي تصحيح وصيته يؤدي الى القول بأن قوله ملزم • [٢٩]

وللشافعية في ذلك قولان : الأول وهو الأظهر : انها لاتصح لأنه تصرف في المال فلا يصح منه كالهبة • والثاني : تصح لأنه انما منع من المال خوفا من اضاعته وليس في الوصية اضاعة المال ، لأنه ان عاش فهو

على ملكه ، وان مات فانه لايحتاج الى غير الثواب وقد حصل له ذلك بالوصية (٣٠) .

وقال الحنابلة : تصح الوصية من الصبي العاقل اذا جاوز العشر وكانت وصيته مما يصح مثلها من البالغ ، واستدلوا بما روي ان صبيا من غسان له عشر سنين اوصى لأخوال له فرفع ذلك الى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فأجاز وصيته . ولأن الوصية صدقة يحصل ثوابها له بعد غناه عن ملكه وماله فلا يلحقه ضرر في دنياه ولا في اخراه بخلاف الهبة لأنه يفوت من ماله مايحتاج اليه (٣١) .

وقال المالكية : تصح وصية ابن عشر سنين فأقل مما يقاربها اذا كان يعرف ما أوصى به ، وكانت الوصية قربة لله تعالى أو صلة رحم لأنه لا ضرر عليه في حياته (٣٢) .

وللامامية في ذلك قولان : الأول وهو الاظهر : انها تصح وصية من بلغ العشر اذا كانت في وجوه المعروف لاقاربه أو لغيرهم . والثانية : انها تصح وصية من بلغ الثمان .(٣٣)

والراجح ما ذهب اليه الحنفية والشافعية في الاظهر عندهم والزيدية وابن حزم وهو عدم صحة وصية المميز لأنها تبرع بالمال والصبي ليس اهلا لذلك كالهبة ولأنه غير مكلف لرفع القلم عنه حتى يحتلم . وان المعتبر في النفع والضرر اعتبار اوضاع التصرفات لا باعتبار ما يتفق بحكم الحال .

٢ ـ ان يكون الموصي مالكا لما اوصى به : فلو اوصى بشيء لايملكه لاتصح وصيته لأن فاقد الشيء لايعطيه .

٣ ـ ان يكون الموصي مختارا فلا تصح وصية المكره والهازل .

وقد نص قانون الاحوال الشخصية على ذلك في المادة السابعة والستين

منه فقال : « يشترط في الموصي ان يكون اهلا للتبرع قانونا مالكا لما اوصى به » .

ثانيا ـ **شروط الموصى له :**

١ ـ يجب ان يكون الموصى له حيا حين الوصية حقيقة أو تقديرا، فلا تصح الوصية للميت لأنه تمليك والميت لايملك .[٣٤]

وقال المالكية : اذا علم الموصي ان الموصى له ميت فهي جائزة وتكون لورثته بعد قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه لأن الغرض ان ينتفع بها وبهذا يحصل له النفع كما لو كان حيا[٣٥] .

والمراد بالحياة التقديرية حياة الحمل ، ويشترط لصحة الوصية له ان يكون موجودا في بطن أمه حين الوصية ، وان ينفصل حيا . فلو انفصل ميتا بطلت الوصية لأنها لاتثبت له بالشك . ولو انفصل حيا ثم مات فهي لورثته لأنه استحقها بانفصاله حيا .

ولو اوصى لما ستحمل به هذه المرأة فالوصية لاتصح لأنها وصية لمعدوم[٣٦] .

وقال المالكية : اذا اوصى لحمل موجود أو سيوجد فيستحقه ان انفصل حيا .[٣٧]

والراجح ما ذهب اليه غير المالكية لأن الميت لاتصح له الوصية سواء علم الموصي بموته أو لم يعلم لأنها عقد يحتاج الى القبول ولأنها تمليك والميت لايملك . وكذلك لاتصح الوصية لحمل اذا لم يكن موجودا في بطن أمه حين الوصية لأنها وصية لمعدوم وهذا لايصح .

٢ ـ تجوز الوصية لما ليس اهلا للملك سواء كان معينا كالوصية للكعبة أو غير معين كالوصية للمساجد والمدارس والجهات الخيرية[٣٨] .

٣ ـ ان لايكون الموصى له مجهولا جهالة فاحشة .

وقد نص قانون الاحوال الشخصية على ذلك في المادة الثامنة والستين منه فقال : « يشترط في الموصى له : ١ ـ ان يكون حيا حقيقة أو تقديرا حين الوصية وحين موت الموصي ، وتصح الوصية للاشخاص المعنوية والجهات الخيرية والمؤسسات ذات النفع العام • ٢ ـ ان لايكون قاتلا للموصي » •

ثالثا ـ **شروط الموصى به :**

١ ـ ان يكون الموصى به قابلا للتمليك فلا تصح الوصية بالأموال الموقوفة لانها غير قابلة للتمليك •

٢ ـ ان يكون الموصى به في غير معصية فلا تصح الوصية ببناء كنيسة أو دار لهو •

٣ ـ ان يكون الموصى به بما ينتفع به شرعا فلا تصح الوصية بخمر أو بخنزير ، وتصح الوصية بالمعدوم كالوصية بما ستحمل هذه الشجرة أو بما ستلد هذه الشاة ، لأن المعدوم يجوز ان يملك بالسلم والمساقاة فجاز ان يملك بالوصية • وكذلك تصح بالمنافع لأنه يصح تمليكها بعقد المعاوضة فتصح الوصية بها كالاعيان • [٣٩]

وقد نص قانون الأحول الشخصية على ذلك في المادة التاسعة والستين منه فقال : ـ « يشترط في الموصى به ان يكون قابلا للتمليك بعد موت الموصي » •

الوصية بأكثر من الثلث :

لاخلاف بين الفقهاء في صحة الوصية اذا كانت بحدود ثلث ما يتركه الميت بعد تجهيزه وسداد ديونه •

وتستحب الوصية بأقل من الثلث سواء اكان الورثة اغنياء ام فقراء لقوله صلى الله عليه وسلم : « الثلث والثلث كثير أو كبير » • ولأن الوصية

بأقل من الثلث فيها صلة القريب وهي ترك ماله لهم ، بخلاف ما اذا استكمل الثلث لأنه يكون قد استوفى حقه فتفوته هذه الصلة . وقد اشار الى ذلك الخليفة ابو بكر الصديق والخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما بقولهما : « لأن يوصي بالخمس احب الينا من ان يوصي بالربع ، ولأن يوصي بالربع أحب الينا من ان يوصي بالثلث » . وقال الامام علي رضي الله عنه : « لأن اوصي بالخمس احب الي من ان أوصي بالثلث » .

واذا كان الورثة فقراء لايستغنون بما يرثون فالافضل ترك الوصية لما في ذلك من الصلة والصدقة على الاقرباء لقوله صلى الله عليه وسلم : « افضل الصدقة الصدقة على ذي الرحم الكاشح » .(٤٠)

اما اذا كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلف الفقهاء فيها : —

قال الحنفية والحنابلة والشافعية والامامية والزيدية: الوصية للاجنبي بما زاد على الثلث لاتجوز الا باجازة الورثة ، فان اجازوها جازت ، وان ردوها بطلت الزيادة . اما عدم الجواز فلقوله صلى الله عليه وسلم : « الثلث والثلث كثير أو كبير » ، واما الجواز بعد الاجازة فلأنه حق الورثة وقد كان الامتناع لحقهم وقد اسقطوا حقهم بالاجازة .(٤١)

ولاتعتبر الاجازة قبل موت الموصي لأن حقهم لم يثبت بعد وانما تعتبر بعد موته لثبوت الحق لهم . وللامامية قول آخر وهو ان الاجازة في حياة الموصي تصح . جاء في شرح اللمعة الدمشقية (٤٢) : « ويشترط في الزائد على الثلث اجازة الوارث والابطل ، وتكفي الاجازة حال حياة الموصي وان لم يكن الوارث مالكا الآن لتعلق حقه بالمال والا لم يمنع الموصي من التصرف فيه » .

وقال المالكية : الوصية للاجنبي بما زاد على الثلث باطلة ، واذا اجاز الورثة ذلك فيكون عطية منهم لا تنفيذا للوصية فيحتاج الى قبول ثان وهو

الأظهر . ولهم قول آخر وهو انها صحيحة موقوفة على اجازة الورثة فلا يحتاج الى قبول ثان لأنها تنفيذ لما فعله الميت .[٤٣]

وقال ابن حزم : الوصية بأكثر من الثلث لاتجوز سواء اكان للموصي وارث أو لم يكن له وارث ، وسواء اجاز الورثة أو لم يجيزوا لقوله صلى الله عليه وسلم : « الثلث والثلث كثير أو كبير » .[٤٤]

والراجح ما ذهب اليه الحنفية والحنابلة والشافعية والمالكية في غير الأظهر عندهم والامامية والزيدية وهو ان الوصية للاجنبي بما زاد على الثلث صحيحة وموقوفة على اجازة الورثة لأن المنع من الزيادة كان لحقهم فان اجازوا زال المانع لأنهم اسقطوا حقهم برضاهم .

اما ما استدل به ابن حزم وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم « الثلث والثلث كثير أو كبير » فكان لمصلحة الورثة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم : « انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس » فتنفى هذه المصلحة باجازتهم واسقاط حقهم .

وقد أخذ قانون الاحوال الشخصية برأى الحنفيةوالحنابلة والشافعيه والامامية والزيدية ، جاء في المادة السبعين منه : « لاتجوز الوصية بأكثر من الثلث الا باجازة الورثة وتعتبر الدولة وارثا لمن لا وارث له » .

هذا اذا كان للموصي وارث . اما اذا لم يكن له وارث ، قال الحنفية والحنابلة والزيدية : تجوز الوصية بأكثر من الثلث ، ومن اوصى بكل ماله بعد تجهيزه وسداد ديونه ولا وارث له فوصيته جائزة .[٤٥]

وقال الشافعية والمالكية : الوصية بما زاد على الثلث باطلة ، لأنه يتوقف على اجازة الورثة ، والوارث له في هذه الحالة بيت مال المسلمين فلا مجيز لتعذر ذلك من جميع المسلمين .[٤٦]

والراجح ما ذهب اليه الحنفية والحنابلة والزيدية وهو صحة

الوصية بأكثر من الثلث اذا لم يكن له وارث لأن المنع من الزيادة كان لتعلق حق الورثة به ، وهنا لا وارث له فزال المانع • وان المال هو للموصي وحده فله الحق في أن يضعه حيث يشاء • روي عن ابن مسعود رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من مات ولا وارث له فليضع ماله حيث شاء » •

الوصية للوارث :

اختلف الفقهاء في صحة الوصية للوارث :

قال الحنفية والزيدية : الوصية للوارث لا تجوز الا باجازة الورثة لقوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » • ولأن البعض يتأذى بايثار البعض عليه ففي تجويزها قطيعة الرحم ، واما جوازها بعد اجازة الورثة فلقوله صلى الله عليه وسلم : « لا تجوز الوصية لوارث الا ان يشاء الورثة »(٤٧) • ولأن المنع كان لحقهم فيسقط هذا الحق باجازتهم وينتفي ايثار البعض على البعض فلا قطيعة للرحم(٤٨) •

وقال الشافعية في الأظهر عندهم والحنابلة والمالكية : الوصية للوارث صحيحة ولكنها موقوفة على اجازة الورثة فان اجازوها جازت ، وان ردوها بطلت ، واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا تجوز الوصية لوارث الا أن يشاء الورثة »(٤٩)•

وقال ابن حزم والشافعية في غير الأظهر عندهم : لا تصح الوصية للوارث سواء اجاز الورثة أو لم يجيزوا لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث »(٥٠) • وما منعه الله تعالى فليس للورثة أن يجيزوا ما أبطله الله على لسان نبيه ، فلو اجاز الورثة تكون هبة منهم لا تنفيذا لوصية الموصي(٥١) •

وقال الامامية : تصح الوصية للوارث سواء اجاز الورثة أو لم

يجيزوا لقوله تعالى : « كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين »[٥٢] .

والراجح ما ذهب اليه الائمة الاربعة والزيدية وهو ان الوصية للوارث تجوز وتكون موقوفة على اجازة الورثة فان اجازوها جازت وان ردوها بطلت لأنها صحيحة صادرة من اهلها وهو الموصي ، ولكنها موقوفة لتعلق حق الورثة بها فتصح بعد الاجازة لزوال المانع .

اما ما استدل به ابن حزم والشافعية في غير الأظهر عندهم فقد روى فيه : « لا وصية لوارث الا أن يجيز الورثة »[٥٣] ، والاستثناء من النفي اثبات فيكون ذلك دليلا على صحة الوصية بعد الاجازة .

واما الآية التي استدل بها الامامية فنسخت بآية المواريث .

وقد أخذ قانون الاحوال الشخصية برأي الامامية وهو صحة الوصية للوارث بحدود الثلث بدون اجازة الورثة . جاء في المادة الثالثة والسبعين منه : « تراعى في الوصية احكام المواد من (١١٠٨) الى (١١١٢) من القانون المدني .

وقد نصت المادة (١١٠٨) من القانون المدني على ذلك في الفقرة الثانية منها بقولها : « وتجوز الوصية للوارث وغير الوارث في ثلث التركة . ولا تنفذ فيما جاوز الثلث الا باجازة الورثة » .

والمعتبر في كونه وارثا أو غير وارث بعد موت الموصي لا وقت الوصية لأنها تمليك مضاف الى ما بعد الموت فيعتبر وقت التمليك . وعليه فلو أوصى لأخيه وله ابن ثم مات الابن قبل الموصي فالوصية لا تجوز الا باجازة الورثة على رأي جمهور الفقهاء وباطلة على رأي ابن حرم لأنه أصبح وارثا .

الوصية للقاتل :

اختلف الفقهاء في صحة الوصية للقاتل :

قال ابو حنيفة ومحمد : الوصية للقاتل لا تصح ان لم تجز الورثة لقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس للقاتل وصية »(٥٤) ولأنه استعجل ما أخره الله فيحرم منها كالميراث ، سواء أوصى له قبل القتل أو بعد الجرح ثم مات الموصي متأثرا بجراحه ، واما صحتها بعد اجازة الورثة فلأن المنع كان لحقهم لأنهم ينتفعون ببطلانها كبطلان الوصية للوارث عند عدم الاجازة .

وقال ابو يوسف : الوصية لا تجوز للقاتل باجازة الورثة ، لأن المنع للجناية وهي باقية وليس لمصلحة الورثة(٥٥) .

وقال الحنابلة والمالكية : اذا قتل الموصى له الموصي بعد الوصية فالوصية لا تصح ، وان أوصى له بعد جرحه ثم مات الموصي متأثرا بجراحه تصح لأنها بعد الجرح صدرت من اهلها في محلها ولم يطرأ عليها مايبطلها، بخلاف ما اذا تقدمت فان القتل طرأ عليها فيبطلها لأنه يبطل ما هو آكد منها وهو الميراث(٥٦) .

وللشافعية في ذلك قولان : الأول : الوصية للقاتل تصح لأنها تمليك بعقد يفتقر الى القبول فاشبهت الهبة لا الارث وهو الاظهر . والثاني : لا تصح لأنه مال يستحق بالموت فمنع القتل منه كالميراث(٥٧) .

وقال الزيدية : اذا قتل الموصى له الموصي عمدا بطلت الوصية لقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس للقاتل وصية » ، فان تقدم القتل على الوصية صحت للخاطىء والعامد ، وان تأخر بطلت في العمد ولا تبطل في الخطأ ، لأن العامد ربما استعجل الوصية قبل أوانها فيرد كيده عليه بحرمانه منها(٥٨) .

والراجح ماذهب اليه ابو يوسف وهو ان الوصية لاتصح للقاتل سواء وقع القتل قبل الوصية أو بعدها ، وسواء أجاز الورثة أو لم يجيزوا لقوله

صلى الله عليه وسلم : « ليس للقاتل وصية » • ولأن المنع للجناية وليس لمصلحة الورثة كما ذهب اليه أبو حنيفة ومحمد ، وليس لاختيار الموصي كما ذهب اليه الحنابلة والمالكية •

اما ما ذهب اليه الشافعية في القول المشهور عندهم وهو صحة الوصية للقاتل فان ذلك ربما يؤدي الى استعجال الوصية قبل أوانها فيقوم الموصى له بقتل الموصي •

وقد أخذ قانون الاحوال الشخصية برأي ابي يوسف فنص في الفقرة الثانية من المادة الثامنة والستين على ذلك بقوله : « أن لا يكون قاتلا للموصي » •

الوصية لغير المسلم :

لا خلاف بين الفقهاء في صحة وصية المسلم للمسلم مهما تباعدت ديارهم واختلفت جنسياتهم لأنها للصلة ، وصلة الاسلام من أقوى الصلات •

وكذلك لا خلاف بينهم في صحتها للذميين لأنهم بعقد الذمة ساووا المسلمين في المعاملات فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، ولأنهم موضع للقربة ولهذا يجوز التصدق عليهم بصدقة التطوع فكذا في الوصية • قال تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين »(٥٩) •

واختلفوا في صحتها للحربي الذي يدخل دار الاسلام بعقد أمان « المستأمن » •

فقال الشافعية والحنابلة ورأي عند الحنفية بصحتها لأنه كالذمي تصح عقود التمليك منه في حياته فكذلك بعد مماته •

وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا تصح الوصية للمستأمن لأنه من أهل الحرب وانه على وشك الرجوع اليها[٦٠] .

واختلفوا كذلك في صحتها للحربي الذي لم يدخل دار الاسلام بعقد أمان : فقال الحنفية والمالكية والامامية والزيدية : لا تصح الوصية للحربي لقوله تعالى : « انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون »[٦١] . ولأن في الوصية اليهم تقوية لهم على حرب المسلمين بتكثير اموالهم[٦٢] .

وقال الشافعية والحنابلة : تصح الوصية للحربي بشرط أن لا تكون بسلاح أو مصحف أو بعبد مسلم لأنها تمليك تصح للذمي فكذلك للحربي كالبيع . وللحنابلة ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى عمر حلة من حرير فقال : يارسول الله كسوتنيها وقد قلت في حلة عطارد ما قلت فقال : اني لم اعطكها لتلبسها فكساها عمر اخا مشركا له[٦٣] .

والراجح ما ذهب اليه الحنفية والمالكية والامامية والزيدية وهو عدم صحة الوصية للحربي سواء أكان مستأمنا أو غير مستأمن ، لأن المستأمن على وشك الرجوع الى دار الحرب فيلتحق بجماعته ويشترك معهم في محاربة المسلمين ، ولأن بالوصية اليهم نفعا لهم وقد أمرنا بقتلهم وأخذ أموالهم فلا معنى للوصية اليهم .

وقد نص قانون الاحوال الشخصية على صحة الوصية لغير المسلم بالمنقول فقط ، واشترط مبدأ المقابلة بالمثل عند اختلاف الجنسيات . جاء في المادة الحادية والسبعين منه : « تصح بالمنقول فقط مع اختلاف الدين وتصح به مع اختلاف الجنسية بشرط المقابلة بالمثل » .

تنفيذ الوصية ومم تنفذ :

تنفذ الوصية بعد موت الموصي وقبول الموصى له . وتنفذ من ثلث

ما يتركه الميت بعد تجهيزه وسداد ديونه لا من ثلث ما كان يملكه حين الوصية لأنها تمليك مضاف الى ما بعد الموت وانه وقت لزومها واستحقاقها ، وعليه فلو اوصى بثلث ماله وكان ماله حين الوصية الف دينار فصار الفين لزمت الوصية في ثلث الالفين ، ولو أوصى بمال ولم يكن عنده مال حين الوصية فصار عنده مال تعلقت الوصية به ، ولو أوصى بثلث ماله ثم تلف المال قبل موته لم تبطل الوصية .

ولو قتل الموصي واخذت ديته حسبت الدية من التركة واعتبر ثلثها لثبوتها بالوفاة وان لم تكن موجودة حين الوصية[٦٤] .

وقال ابن حزم : من اوصى بأكثر من ثلث ماله ثم حدث له مال لم يجز من وصيته الا مقدار ثلث ما كان له حين الوصية لأن ما زاد على ذلك عقده عقدا حراما لا يحل ، وما كان باطلا فلا يجوز أن يصح اذ لم يعقد . ولا تدخل ديته ان قتل الموصي فيما تنفذ من وصاياه لأنها لم تجب له ولم يملكها ، وانما وجبت بعد موته لورثته فقط[٦٥] .

والراجح ما ذهب اليه جمهور الفقهاء ولأن المعتبر بمقدار التركة بعد الوفاة لا حين الوصية لأنه وقت لزومها واستقرارها بدليل صحة رجوع الموصي عما اوصى به في حياته .

تزاحم الوصايا :

لا تزاحم في الوصايا الا اذا كانت أكثر من ثلث التركة ولم يجز الورثة ، فاذا كانت كذلك فهي اما أن تكون كلها لله تعالى ، أو كلها للعباد ، أو يكون بعضها لله تعالى وبعضها للعباد .

فان كانت كلها لله تعالى كحج وزكاة وكفارات ونذور وحج تطوع وبناء مساجد قدمت الفرائض على الواجبات لأنها أقوى منها ويقسم المال بينها بنسبة سهامها اذا عرفت السهام أو بالتساوي اذا لم تعرف السهام ، وكذلك ان كانت كلها واجبات .

وقيل تقدم الزكاة لتعلق حق العباد بها ، لأن العبد هو الفقير والله هو الغني .

وان كانت كلها نوافل قدم ما قدمه الموصي .

وان كانت كلها للعباد قسم المال بينهم قسمة غرماء كل بحسب حصته ، فلو اوصى لرجل بثلث ماله ولآخر بنصفه وأجاز الورثة قسم المال بينهما على خمسة للموصى له بالثلث سهمان وللموصى له بالنصف ثلاثة أسهم ، فان لم يجيزوا قسم الثلث بينهما على خمسة ايضا سهمان للموصى له بالثلث وثلاثة أسهم للموصى له بالنصف . فان لم تكن سهامهم معلومة بأن قال اعطوا فلانا وفلانا وفلانا الثلث قسم المال بينهم بالتساوي .

وان كان بعضها لله تعالى وبعضها للعباد قدمت الفرائض على الواجبات، والواجبات على التطوع . فاذا استنفذت الفرائض كل المال بطلت باقي الوصايا وهكذا[٦٦] .

وقال ابن حزم : ومن اوصى بما لا يحتمله ثلثه بدىء بما بدأ به الموصي في الذكر أي شيء كان حتى يتم الثلث ، فاذا تم بطل سائر الوصية ، فان كان أجمل الأمر تحاصوا في الوصية[٦٧] .

بطلان الوصية :

تبطل الوصية في الحالات التالية :[٦٨]

١ - برجوع الموصي عن الوصية : ويكون الرجوع اما صراحة كقوله : رجعت عن وصيتي أو أبطلتها أو غيرتها أو نقضتها أو فسختها أو رددتها أو ما اوصيت به لفلان هو لفلان ، أو فعلا كما اذا باع الموصى به أو وهبه أو استهلكه أو خلطه بغيره بحيث لا يمكن تمييزه أو أزال اسمه .

واختلف في الجحود هل يكون رجوعا ؟ قال محمد : الجحود

لا يكون رجوعا لأنه نفي في الماضي والانتفاء في الحال ضرورة ذلك ، واذا كان ثابتا في الماضي كان ثابتا في الحال فكان الجحود لغوا .

وقال ابو يوسف : الجحود يكون رجوعا لأنه نفي في الماضي والحال فكان اقوى من الرجوع اذ هو نفي في الحال فقط فكان أولى ان يكون رجوعا [٦٩] .

٢ ـ بموت الموصى له قبل موت الموصى لأنها تمليك بعد الموت وقد مات قبل ان يستحقها .

٣ ـ بهلاك الموصى به : فلو أوصى بحيوان ثم ثم نفق بطلت الوصية .

٤ ـ برد الموصى له الوصية : ويحصل الرد بقوله : رددت الوصية أولا اقبلها أو ابطلتها أو الغيتها أو لاحاجة لى بها أو هذه لاتليق بي . والعبرة بالرد ان يكون بعد موت الموصي لا قبله لأنه وقت ثبوتها . وقال زفر : اذا رد الموصى له الوصية في حياة الموصي لم يجز قبوله بعد موته لأن ايجابه كان في حياته وقد رده فبطل .

٥ ـ اذا كانت الوصية بمعصية : فلو اوصى ببناء كنيسة أو دار لهو تبطل الوصية لأنها وصية بمحرم .

٦ ـ اذا كانت الوصية معلقة على شرط ولم يتحقق ذلك الشرط ، فلو قال : ان مت من مرضى هذا أو في سفرى هذا فثلثي للفقراء ، فان برأ من مرضه أو قدم من سفره ثم مات بطلت الوصية لأنها وصية بشرط لم يتحقق شرطها .

وقال المالكية : ان قال قولا ولم يكتب كتابا تبطل الوصية ، وان كتب كتابا ثم شفي من مرضه أو قدم من سفره وأقر الكتاب فوصيته صحيحة ما لم يبطلها [٧٠] .

٧ ـ اذا جن الموصي أو حدث له حادث افقده اهليته وبقي على هذا الحال الى ان مات •

وقد نص قانون الاحوال الشخصية على ذلك في المادة الثانية والسبعين منه بقوله : «تبطل الوصية في الأحوال الآتية» :

١ ـ برجوع الموصي عما أوصى به ، ولا يعتبر الرجوع الا بدليل يعدل قوة ما ثبتت به الوصية •

٢ ـ بفقدان أهلية الموصي الى حين موته •

٣ ـ بتصرف الموصي بالموصى به تصرفاً يزيل اسم الموصى به أو معظم صفاته •

٤ ـ بهلاك الموصى به أو استهلاكية من قبل الموصي •

٥ ـ برد الموصى له الوصية بعد موت الموصي •

الوصاية

الايصاء :

اقامة غيره مقامه فيما له ولاية [٧١] • وعرفه قانون الاحوال الشخصية في المادة الخامسة والسبعين منه بتعريف مشابه للتعريف السابق فقال : « الايصاء اقامة الشخص غيره لينظر فيما اوصى به بعد وفاته » •

وهذا الغير يسمى الموصى اليه أو الوصي ، وهو اما ان يكون منصوبا من قبل الموصي فيسمى الوصي المختار ، أو من قبل القاضي فيسمى الوصى المنصوب •

ولا بأس بقبول الوصاية والدخول فيها اذا كان يعتقد بأنه قادر عليها ، فان الصحابة رضي الله عنهم كان بعضهم يوصي الى البعض فيقبلون ، والافضل عدم قبولها اذا كان ضعيفاً لما فيها من الخطورة والمسؤولية • وقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال لأبي ذر رضي الله عنه : «اني اراك ضعيفا واني احب لك ما أحب لنفسي فلا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم» [٧٢] •

ويصح الايصاء في النظر بأمور الاطفال والمجانين والسفهاء ، وقضاء الديون ، وتفريق الوصايا ، ورد الودائع واستردادها ، ورد المغصوب وغيرها من كل حر ومكلف •

ويشترط في أمر الاطفال والمجانين والسفهاء انيكون للموصي ولاية عليهم من الشارع كالأب والجد • ولا يجوز للأب نصب وصي على أولاده اذا كان الجد حيا ، فاذا نصب عليهم وصيا فلا يعتد بمنصوبه ، لأن ولاية الجد ثابتة من الشرع •

اركان الوصاية :

١ ـ **الايجاب** : وهو القول الصادر من الموصي كقوله : فوضت أو أوصيت اليك بكذا ، أو جعلتك أو جعلته وصيا ، أو اقمتك مقامي ، أو وليتك كذا بعد موتي ، أو أنت موضعي بعد موتي ، أو اخلفني بعد موتي• ويعمل باشارة الموصي اذا كانت مفهومة •

ويصح الايصاء مسلسلا كقوله : أوصيت الى فلان فان مات أو فسق فالى فلان لقول الرسول صلى الله عليه وسلم في امراء مؤتة : « اميركم زيد فان قتل فأميركم جعفر فان قتل فأميركم عبد الله بن رواحة» وان الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أوصى الى ابنته حفصة رضي الله عنها فان ماتت فالى ذوى الرأى من أهلها • واسند الامام علي رضي الله عنه وصيته الى الحسن فان مات فالى الحسين عليهما السلام •

٢ ـ **القبول** : ويشترط للزوم الوصاية القبول من الموصى اليه فان قبلها صار وصيا • ويجوز القبول في حياة الموصي لأنها اذن في التصرف فصح قبوله بعد العقد كالوكيل ، وكذلك بعد موته لأنها نوع وصية فصح قبولها بعد الموت كالوصية له • ويعتبر تصرف الوصي في الأموال قبولا لها •

وقال الشافعية في الأظهر عندهم : لا يجوز القبول في حياة الموصي لعدم دخول وقت تصرفه كالموصى له بالمال[٧٣] •

فان قبلها فهل له ردها ؟ قال الحنابلة والشافعية : للوصي عزل نفسه متى شاء مع القدرة والضعف في حياة الموصي وبعد موته ، في حضوره أوفي غيبته لأنه متصرف بالأذن فكان له عزل نفسه كالوكيل (٧٤) .

وقال الحنفية والمالكية والامامية والزيدية : لا يجوز للوصي عزل نفسه بعد موت الموصي لأنه مات معتمدا عليه . اما اذا ردها قبل المـــوت فيجوز له ذلك ، ويجب ان يكون الرد في حضور الموصي أو بعلمه لأنه غره بالالتزام ومنعه القبول من الايصاء الى غيره (٧٥) .

والراجح ما ذهب اليه الحنفية والمالكية والامامية والزيدية وهو جواز رد الوصي الوصاية في حياة الموصي لأن الموصي ليس له ولاية الزامه على التصرف ، ولا ضرر من ذلك لأنه يمكنه من الايصاء الى الغير . ولا يجوز له ذلك بعد موته لأنه بقبوله منعه من الايصاء الى غيره .

وقد أخذ قانون الاحوال الشخصية برأى الحنفية والمالكية والاماميــة والزيدية فنص في المادة السابعة والسبعين منه على ذلك بقوله : « ١ ـ اذا قبل الوصي الوصاية في حياة الموصي لزمته ولا يخرج منها بعد موت الموصي الا اذا جعل له حق الاختيار . ٢ ـ اذا رد الوصي الوصاية في حياة الموصي وبعلمه صح الرد » .

اما اذا لم يقبل الوصي ولم يرد فمات الموصي فهو بالخيار ان شـــاء قبل ، وان شاء رد لأن الموصي ليس له ولاية الزامه .

وللموصي عزل الوصي متى شاء لأنها كالوكالة . وقد نص قانون الأحوال الشخصية على ذلك في المادة الثالثة والثمانين منه بقوله : « للموصي ان يعزل وصيه عن الوصاية ولو كان ذلك بدون علمه .

شروط الوصي :

١ ـ ان يكون عاقلا وبالغاً : فلا يصح الايصاء الى الصغير والمجنون

لأنما موليان عليهما ، وليس لهما حق التصرف في اموالهما فلا تكون لهما ولاية على الغير .

٢ ـ ان يكون مسلما : فلا يصح الايصاء الى الكافر ، لأنه ليس من اهل الولاية على المسلم لقوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا »(٧٦) وقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون »(٧٧) .

وان الكافر غير مأمون على المسلم قال تعالى : « لايرقبون في مؤمن الا ولا ذمة واولئك هم المعتدون » .(٧٨)

٣ ـ ان يكون حرا : فلا يصح الايصاء الى العبد لأنه لايملك التصرف بحق نفسه بغير اذن مولاه ، والوصاية تستلزم التصرف في مال الغير .

٤ ـ ان يكون عدلا : فلا يصح الايصاء الى الفاسق لاتهامه بالخيانة ، ولأنه لا امانة له على اليتيم وعلى أمواله . وللامامية رأى في صحة الايصاء الى الفاسق لأن المسلم محل للأمانة كما في الوكالة والاستيداع ، ولأنها ولاية تابعة لاختيار الموصي فيتحقق بتعيينه .(٧٩)

ولاتشترط الذكورة في الوصي ، بل يصح الايصاء الى النساء سواء كن قريبات أو اجنبيات لما روى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذن لهند بالتصرف في أموال ابي سفيان . وان عمر رضي الله عنه أوصى الى ابنته حفصة في صدقته ما عاشت فاذا ما تت فهو الى ذوى الرأى من اهلها . ولأنها من أهل الشهادة .(٨٠)

ويصح الايصاء الى الأعمى لأنه من أهل الشهادة والولاية في النكاح والولاية على اولاده الصغار ، فاذا لم يقدر على حفظ المسائل الحسابية وغيرها عين له الحاكم معينا ، وللشافعية قول : وهو عدم صحة الايصاء

اليه لأن الوصاية تفتقر الى عقود لاتصح منه ، وفضل نظر لايدرك الا بالعين .[81]

والعبرة بهذه الشروط حين الوصية وبعد الموت . فمن كان اهلا حين الوصية فزالت عند موت الموصي بطلت ، لأنها شروط لعقد فتعتبر حال وجوده كسائر العقود ، وبعد الموت لأنه وقت التصرف .

وقد نص قانون الأحوال الشخصية على ذلك في المادة السادسة والسبعين منه فقال : « يشترط في الوصي توفر الأهلية القانونية والشرعية »[82].

تصرف الاوصياء :

اذا اوصى الموصي الى اكثر من واحد وشرط عليهم الاجتماع أو اطلق ، فلا يصح لأحدهم ان ينفرد عن صاحبه في التصرف الا بتوكيل منه ، لأنها ولاية تثبت بالتفويض فيراعى وصف التفويض ، وهو وصف الاجتماع ، ولأنه شرط مفيد اذ رأى الواحد لايكون كرأى الاثنين وان الموصي لم يرض الا باجتماعهم .

وقال ابو يوسف : ينفرد كل واحد منهم بالتصرف ، لأن الوصاية سبيلها الولاية وهي وصف شرعي لايتجزأ فيثبت لكل واحد منهم كاملا كولاية النكاح للاخوين .[83]

وان تخاصم الأوصياء لم ينفذ ما ينفرد به كل واحد منهم ، وللقاضي جبرهم على الاجتماع فان لم يتمكن من التوفيق بينهم جاز له ان يستبدلهم .

ولو اجاز الموصي لهم الانفراد جاز ان ينفرد كل واحد منهم بالتصرف ويكون تصرفهم نافذا لأنه تفويض فيراعى هذا الوصف .

ويجوز لأحدهم الانفراد بالتصرف في الحالات التالية :[84]

١ ـ في تجهيز الميت لأن في التأخير فساده .

٢ ـ في رد الودائع وقضاء الديون • وهذا ليس من باب الولايــة وانما من باب الاعانة •

٣ ـ في تنفيذ وصية لأنه لايحتاج فيها الى الرأى •

٤ ـ في حفظ الأموال التي يخاف عليها من الهلاك •

٥ ـ في شراء الطعام والكسوة للصغار لأن في تأخيره يخاف هلاكهم ، والانفراد به احياء لهم •

٦ ـ في الخصومة في حقوق الميت ، لأن الاجتماع فيه متعذر ولهذا ينفرد بها أحد الوكيلين •

٧ ـ في قبول الهبة وجمع الأموال الضائعة ، لأن في تأخيرها يخـاف فواتها فينتج من ذلك ضرر على الصبي •

٨ ـ في بيع ما يخشى عليه من التلف لأن في تأخيره ضرر على الصبي •

٩ ـ اذا اجاز الموصي لهم ان ينفردوا بالتصرف •

وقد نص قانون الأحوال الشخصية على ذلك في المادة الثامنة والسبعين منه بقوله : « ١ ـ اذا أقام الموصي اكثر من وصي واحد فلا يصح لاحدهـم الانفراد بالتصرف ، وان تصرف فلا ينفذ تصرفه الا بأذن الآخر • ٢ ـ ينفذ تصرف أحد الوصيين دون اذن الآخر فيما يلي : آ ـ مالا يختلف باختلاف الآراء • ب ـ ما ليس فيه قبض أو تسلم مال • ج ـ ماكان في تأخـيره ضرر • ٣ ـ اذا نص الموصي على انفراد الأوصياء أو اجتماعهم فيتبع ما نص عليه • ٤ ـ اذا تشاح الأوصياء اجبرهم القاضي على الاجتماع والا استبدل غيرهم بهم • »

حق الوصي في الايصاء :

اتفق الفقهاء على ان للوصي الحق في الايصاء الى الغير اذا اذن لـه الموصي بذلك كقوله : اذنت لك ان توصي الى من شئت ، لأنـه رضـي باجتهاده واجتهاد من يراه •

واختلفوا فيما اذا لم يأذن له ولم يمنعه :

قال الحنفية والمالكية والزيدية : يجوز للوصي ان يوصي الى غيره لانه تصرف بولاية منتقلة اليه ، فيملك الايصاء الى غيره ، وان الأب اقامه مقام نفسه فكان له الايصاء كالأب .(٨٥)

وقال الحنابلة والشافعية والامامية : لايجوز للوصي ان يوصي الى غيره لأنه يتصرف بالاذن فلم يملك الايصاء كالوكيل .(٨٦)

والراجح ما ذهب اليه الحنابلة والشافعية والامامية وهو عدم جواز ايصاء الوصي الى غيره بدون اذن من الموصي ، لأنه يتصرف بتولية فلم يكن له التفويض ، وانه يخالف الأب لأن ولاية الأب بغير تولية وانما ثبتت له من الشرع .

الحالات التي ينصب فيها القاضي وصيا :

ينصب القاضي وصيا في الحالات التالية : (٨٧)

١ ـ اذا مات الشخص ولا وصي له وترك وارثا صغيرا لا ولي له ، أو كانت له ديون أو عليه ديون أو وصايا ولم يكن هناك من يقوم باستيفائها أو تسديدها أو تنفيذها .

٢ ـ اذا كان للموصي وصيان فمات احدهما جعل القاضي مكانه وصيا لأن الباقي عاجز عن الانفراد بالتصرف فيضم القاضي اليه وصيا آخر . وعند ابي يوسف : لأن الحي منهما وان كان قادرا على التصرف فالموصي قصد ان يخلفه وصيان يتصرفان في حقوقه وذلك ممكن التحقيق بنصب وصي آخر . وماذهب اليه ابو يوسف هو الراجح .

٣ ـ اذا زالت اهلية الوصي اقام القاضي وصيا بدله . ولا تعود الوصاية اليه اذا عادت اليه اهليته الا اذا كان الوصي الأب أو الجد لأن ولايتهما ثابتة من الشرع .

٤ ـ اذا اختصم الوصيان اقام القاضي غيرهما اذا لم يتمكن من التوفيق بينهما •

٥ ـ اذا ظهرت خيانة الوصي أو فسقه عزله القاضي واقام وصيا بدله •

وقد نص قانون الاحوال الشخصية على ذلك في المادة الحادية والثمانين منه بقوله : « اذا توفي شخص ولم ينصب وصيا فللقاضي نصبه في الأحوال الآتية : ١ ـ اذا كان للمتوفى دين ولا وارث له لاثباته واستيفائه • ٢ ـ اذا كان عليه دين ولا وارث له لايفائه • ٣ ـ اذا كانت له وصية ولا يوجد من ينفذها • ٤ ـ اذا كان احد الورثة صغيرا ولا ولي له » •

انتهاء مهمة الوصي :

تنتهي مهمة الوصي في الحالات التالية : (٨٨) •

١ ـ اذا بلغ الصغار وكملت عقولهم ورشدهم أو ماتوا •

٢ ـ زوال اهلية الوصي بعد موت الموصي بجنون أو فسق أو كفر •

٣ ـ بانتهاء المدة التي حددها الموصي اذا كانت الوصية مؤقتة كقول الموصي : أوصيت اليك لمدة سنة لأنه تصرف بالاذن فكان على قدر الاذن •

٤ ـ بتحقق الشرط اذا كانت الوصاية معلقة على شرط كقوله : أوصيت اليك فان تاب ابني عن الفسق أو قدم من غيبته أو صحا من مرضه فهو وصيي ، فاذا تحققت هذه الشروط انتهت مهمة الوصي •

٥ ـ اذا أوصى بالنظر في شيء معين اختصت ولايته به ولايجوز التصرف في غيره • فلو أوصى بتسديد الديون التي بذمته فقط وقام الوصي بتسديدها انتهت مهمته •

٦ ـ اذا مات الوصي أو فقد أو عزله الموصي أو اعتزل في حياة الموصي ، وعلى رأي الشافعية والحنابلة اذا اعتزل بعد موته كذلك •

وقد نص قانون الاحوال الشخصية على ذلك في المادة الثانية والثمانين منه بقوله : « تنتهي مهمة الوصي في الأحوال التالية : ١ ـ موت القاصر • ٢ ـ بلوغه الثامنة عشرة الا اذا قررت المحكمة استمرار الوصاية عليه • ٣ ـ عودة الولاية للأب أو الجد بعد زوالهما • ٤ ـ انتهاء العمل الـذي اقيم الوصي المنصوب لمباشرته أو انقضاء المدة التي حدد بها تعيين الوصي الموقت • ٥ ـ قبول استقالته • ٦ ـ زوال اهليته • ٧ ـ فقده • ٨ ـ عزله »•

---

(١) ينظر لسان العرب المجلد الخامس عشر ص ٣٩٥ •

(٢) تبيين الحقائق جـ ٦ ص ١٨٢ •

(٣) ينظر نهاية المحتاج جـ ٦ ص ٤٠ والانصاف جـ ٧ ص ١٨٣ وحاشية الدسوقي جـ ٤ ص ٣٧٥ •

(٤) شرح اللمعة الدمشقية جـ ٥ ص ١٢ •

(٥) ينظر التركة وما يتعلق بها من الحقوق لاستاذنا الشيخ الكشكي ص ١٤٤ •

(٦) سورة النساء آية ١١ •

(٧) سورة المائدة آية ١٠٦ •

(٨) رواه الدار قطني •

(٩) رواه البخاري ومسلم واحمد •

(١٠) رواه البخاري ومسلم واحمد •

(١١) بدائع الصنائع جـ ٧ ص ٣٣٠ •

(١٢) اخرجه البخاري ومسلم والنسائي ، والشح : البخل مع الحرص ، والحلقوم : مجرى النفس •

(١٣) اخرجه ابو داود •

(١٤) ينظر المحلى جـ ٩ ص ٣٨١ •

(١٥) هو الامام ابو سليمان داود بن علي بن خلف الاصبهاني المعروف بالظاهري • ولد بالكوفة سنة اثنتين ومائتين ، ونشأ ببغداد وتوفي بها سنة سبعين ومائتين • كان زاهدا كثير الورع ، أخذ العلم عن اسحاق بن راهويه وابي ثور وغيرهما ، وكان من أكثر الناس تعصبا للامام الشافعي رضي‌الله عنه ، وكان صاحب مذهب مستقل ، وتبعه جمع كثير يعرفون بالظاهرية • (تنظر ترجمته في وفيات الاعيان جـ٢ ص ٢٦ ـ ٢٨) •

(١٦) سورة البقرة آية ١٨٠ •

(١٧) ينظر المغني ج ٦ ص ٤١٤ ٠
(١٨) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ١٨٢ والهداية ج ٤ ص ٢٣١ ونهاية المحتاج ج ٦ ص ٤٠ والاقناع ج ٣ ص ٤٧ والمغني ج ٦ ص ٤١٤ وحاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٤ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٤٦ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٠٣ ٠
(١٩) سورة النساء آية ٧ ٠
(٢٠) سورة النساء الآيتان ١١ و١٢ ٠ وينظر المغني ج ٦ ص ٤١٥ ٠
(٢١) رواه الترمذي وابو داود وابن ماجة ٠ وينظر المصدر السابق ٠
(٢٢) ينظر المغني ج ٦ ص ٤١٦ ٠
(٢٣) ينظر المغني ج ٦ ص ٤٩٠ والاقناع ج ٣ ص ٤٨ ٠
(٢٤) ج ٢ ص ٢٤٣ ٠
(٢٥) ج ٥ ص ٢٠ ٠
(٢٦) ينظر الاقناع ج ٣ ص ٥٢ ونهاية المحتاج ج ٦ ص ٦٦ والشرح الكبير ج ٤ ص ٣٧٧ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٤٣ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٠٥ ٠
(٢٧) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ١٨٥ ٠
(٢٨) رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجة ٠
(٢٩) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ١٩١ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٠٦ والمحلى ج ٩ ص ٤٠٣ ٠
(٣٠) ينظر المهذب ج ١ ص ٤٥٧ ونهاية المحتاج ج ٦ ص ٤١ ٠
(٣١) ينظر المغني ج ٦ ص ٥٢٧ والانصاف ج ٧ ص ٢٥٧ ٠
(٣٢) ينظر الشرح الكبير ج ٤ ص ٣٧٦ وحاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٥ ٠
(٣٣) ينظر شرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٤٤ ٠
(٣٤) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ١٨٧ ، والمهذب ج ١ ص ٤٥٨ والمغني ج ٦ ص ٤٣٦ ، وشرح اللمعة الدمشقية ج ٥ ص ٢٣ والمحلى ج ٩ ص ٣٩٣ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣١٠ ٠
(٣٥) ينظر حاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٦ ٠
(٣٦) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ٢٣٠ والاقناع ج ٣ ص ٥٩ والمهذب ج ١ ص ٤٦٣ ٠ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٥٥ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٠٩ ٠
(٣٧) ينظر الشرح الكبير ج ٤ ص ٣٧٦ وحاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٦ ٠
(٣٨) ينظر المهذب ج ١ ص ٤٥٨ والشرح الكبير ج ٤ ص ٣٧٦ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣١٢ ٠
(٣٩) ينظر المغنى ج ٦ ص ٥٣٢ والمهذب ج ١ ص ٤٥٩ وشرح اللمعة الدمشقية ج ٥ ص ٣٣ وحاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٦ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣١٣ ٠

(٤٠) رواه احمد وابو داود والترمذي ٠ والكاشح : العدو المبغض ، أو الذي يضمر العداوة ٠
(٤١) ينظر تبيين الحقائق جـ ٦ ص ١٨٢ والمغني جـ ٦ ص ٤٢٦ ونهاية المحتاج جـ ٦ ص ٥٣ وشرائع الاسلام جـ ٢ ص ٢٤٥ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٠٩ ٠
(٤٢) جـ ٥ ص ٣٦ ٠
(٤٣) ينظر الشرح الكبير جـ ٤ ص ٣٨٠ وحاشية العدوى جـ ٢ ص ٢٠٧ ٠
(٤٤) ينظر المحلى جـ ٩ ص ٣٨٧ ٠
(٤٥) ينظر بدائع الصنائع جـ ٧ ص ٢٧٠ والمغني جـ ٦ ص ٥٣٥ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٠٤ ٠
(٤٦) ينظر نهاية المحتاج جـ ٦ ص ٥٣ والشرح الكبير جـ ٤ ص ٣٨٠ ٠
(٤٧) رواه الدار قطني ٠
(٤٨) ينظر تبيين الحقائق جـ ٦ ص ١٨٢ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٠٨ ٠
(٤٩) ينظر نهاية المحتاج جـ ٦ ص ٤٨ والمغني جـ ٦ ص ٤١٩ وحاشية العدوى جـ ٢ ص ٢٠٧ ٠
(٥٠) رواه البخاري ٠
(٥١) ينظر المحلى جـ ٩ ص ٣٨٦ والمهذب جـ ١ ص ٤٥٨ ٠
(٥٢) ينظر شرائع الاسلام جـ ٢ ص ٢٥٣ وشرح اللمعة الدمشقية جـ ٥ ص ٥٥ ٠
(٥٣) رواه الدار قطني ٠
(٥٤) رواه الدار قطني والبيهقي ٠
(٥٥) ينظر تبيين الحقائق جـ ٦ ص ١٨٣ والهداية جـ ٤ ص ٢٣٢ ٠
(٥٦) ينظر المغني جـ ٦ ص ٥٤١ والشرح الكبير جـ ٤ ص ٣٧٩ ٠
(٥٧) ينظر نهاية المحتاج جـ ٦ ص ٤٨ والمهذب جـ ١ ص ٤٥٨ ٠
(٥٨) ينظر البحر الزخار جـ ٥ ص ٣١١ ٠
(٥٩) سورة الممتحنة آية ٨ ٠
(٦٠) ينظر نهاية المحتاج جـ ٦ ص ٤٨ والانصاف جـ ٧ ص ٢٢١ وتبيين الحقائق جـ ٦ ص ١٨٤ ٠ والهداية جـ ٤ ص ٢٥٧ ٠
(٦١) سورة الممتحنة آية ٩ ٠
(٦٢) ينظر تبيين الحقائق جـ ٦ ص ١٨٤ والشرح الكبير جـ ٤ ص ٣٧٩ وشرائع الاسلام جـ ٢ ص ٢٥٣ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٠٩ ٠
(٦٣) ينظر المهذب جـ ١ ص ٤٥٨ والمغني جـ ٦ ص ٥٣١ ٠
(٦٤) ينظر بدائع الصنائع جـ ٧ ص ص ٣٣١ والانصاف جـ ٧ ص ٢٦١ والمهذب جـ ١ ص ٤٥٨ وشرائع الاسلام جـ ٢ ص ٢٤٦ والشرح الكبير جـ ٤ ص ٣٨٠ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٢٠ ٠

(٦٥) ينظر المحلى ج ٩ ص ٣٩١ - ٣٩٢ .
(٦٦) ينظر الهداية ج ٤ ص ٢٤٨ والاقناع ج ٣ ص ٥٦ ونهاية المحتاج ج ٦ ص ٩٠ وشرح اللمعة الدمشقية ج ٥ ص ٤٤ وحاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٨ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣١٨ .
(٦٧) ينظر المحلى ج ٩ ص ٤٠٩ .
(٦٨) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ١٨٤ والهداية ج ٤ ص ٢٣٦ والمغني ج ٦ ص ٤٣٥ ونهاية المحتاج ج ٦ ص ٩٤ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٤٤ والشرح الكبير ج ٤ ص ٣٧٩ والمحلى ج ٩ ص ٣٩٩ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣١٠ .
(٦٩) ينظر الهداية ج ٤ ص ٢٣٦ .
(٧٠) ينظر الشرح الكبير ج ٤ ص ٣٨١ .
(٧١) تبيين الحقائق ج ٦ ص ٢٠٩ .
(٧٢) رواه مسلم .
(٧٣) ينظر نهاية المحتاج ج ٦ ص ١٠٧ .
(٧٤) ينظر الانصاف ج ٧ ص ٢٩٣ والاقناع ج ٣ ص ٧٩ والمهذب ج ٦ ص ٤٧١ .
(٧٥) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ٢٠٦ والشرح الكبير ج ٤ ص ٤٠٥ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٥٧ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٠٤ .
(٧٦) سورة النساء آية ١٤١ .
(٧٧) سورة آل عمران آية ١١٨ .
(٧٨) سورة التوبة آية ١٠ .
(٧٩) ينظر شرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٥٥ وشرح اللمعة الدمشقية ج ٥ ص ٦٨ .
(٨٠) ينظر الاقناع ج ٣ ص ٧٨ والمهذب ج ١ ص ٤٧٠ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٥٦ والمغني ج ٦ ص ٥٧٩ والشرح الكبير ج ٤ ص ٤٠٢ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٣٠ .
(٨١) ينظر نهاية المحتاج ج ٦ ص ١٠١ والمهذب ج ١ ص ٤٧٠ .
(٨٢) المقصود بالاهلية القانونية ان لا يكون الوصي ممنوعا قانونا من التصرفات نتيجة حكم بالحبس صادر عليه أو حدوث خلل في حقوقه المدنية .
(٨٣) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ٢٠٨ والهداية ج ٤ ص ٢٦٠ .
(٨٤) ينظر الهداية ج ٤ ص ٢٦٠ - ٢٦١ ونهاية المحتاج ج ٦ ص ١٠٦ والمغني ج ٦ ص ٥٧٥ وشرائع الاسلام ج ٢ ص ٢٥٦ والشرح الكبير ج ٤ ص ٤٠٤ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٣١ .
(٨٥) ينظر تبيين الحقائق ج ٦ ص ٢٠٩ وحاشية العدوى ج ٢ ص ٢٠٤ والبحر الزخار ج ٥ ص ٣٣٢ .

(٨٦) ينظر الانصاف جـ ٧ ص ٢٩٣ والمهذب جـ ١ ص ٤٧١ وشرح اللمعة الدمشقية جـ ٥ ص ٧٨ ٠

(٨٧) ينظر تبيين الحقائق جـ ٦ ص ٢٠٩ والمهذب جـ ١ ص ٤٧٠ وشرح اللمعة الدمشقية جـ ٥ ص ٧٣ والانصاف جـ ٧ ص ٢٩٠ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٣٠ ٠

(٨٨) ينظر الاقناع جـ ٣ ص ٨٠ والبحر الزخار جـ ٥ ص ٣٣٤ ونهاية المحتاج جـ ٦ ص ١٠٦ وشرائع الاسلام جـ ٢ ص ٢٥٧ والمغني جـ ٦ ص ٥٧٢ ٠

المصـــادر

١ ـ الجامع الصغير في احاديث البشير النذير ـ السيوطي ـ جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ٠

٢ ـ سبل السلام ـ الصنعاني ـ محمد بن اسماعيل الكحلاني ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ٠

٣ ـ نيل الاوطار ـ الشوكاني ـ محمد بن علي بن محمد ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٨٠هـ ٠

٤ ـ صحيح البخاري للنواوي ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت ٠

٥ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ـ الكاساني ـ علاء الدين أبو بكر ابن مسعود ـ القاهرة ١٣٢٨هـ ٠

٦ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ـ الزيلعي ـ فخرالدين عثمان بن علي الحنفي ـ المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق ـ القاهرة ١٣١٥هـ ٠

٧ ـ الهداية شرح بداية المبتدىء ـ المرغيناني ـ علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشداني ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ الطبعة الاخيرة ـ القاهرة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م ٠

٨ ـ الانصاف ـ المرداوي ـ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان ـ مطبعة السنة المحمدية ـ الطبعةالاولى ـ القاهرة ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م٠

٩ ـ الاقناع ـ المقدسي ـ شرف الدين موسى الحجاوي ـ المطبعة المصرية بالازهر ـ القاهرة ٠

١٠ـ المغني ـ ابن قدامة ـ موفق الدين أبو محمد عبدالله بن احمد بن محمد مطبعة المنار ـ الطبعة الاولى ـ القاهرة ١٣٤٧هـ ٠

١١ـ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ـ الرملي ـ شمس الدين محمد بن ابي العباس ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٥٧هـ ٠

١٢ـ المهذب ـ الشيرازي ـ أبو اسحـــاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م ٠

١٣ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ـ الدسوقي ـ شمس الدين الشيخ عرفة ـ المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق ـ القاهرة ١٣١٩هـ ٠

١٤ـ الشرح الكبير ـ الدردير ـ احمد بن محمد بن احمد العدوي ـ مطبوع بهامش حاشية الدسوقي ٠

١٥ـ حاشية العدوي على شرح الرسالة ـ العدوي ـ الشيخ علي الصعيدي ـ مطبعة مصطفى محمد ـ القاهرة ١٣٥٦هـ ٠

١٦ـ شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام ـ المحقق الحلي ـ ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن ـ الطبعة المحققة الاولى ـ مطبعة الاداب ـ النجف الاشرف ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م ٠

١٧ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ـ الشهيد الثاني ـ زين الدين الجبعي العاملي ـ المطبعة الاولى ـ منشورات جامعة النجف الدينية ٠

١٨ـ المحلى ـ ابن حزم ـ ابو محمد علي بن محمد بن الاندلسي الظاهري ـ مطبعة الامام ـ القاهرة ٠

١٩ـ البحر الزخار ـ المرتضى ـ أحمد بن يحيى ـ مطبعة السنة المحمدية ـ الطبعة الاولى ـ القاهرة ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م ٠

٢٠ـ التركة وما يتعلق بها من الحقوق ـ الشيخ محمد عبدالرحيم الكشكي ـ دار النذير للطباعة والنشر ـ بغداد ٠

٢١ـ قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ المعدل ٠

٢٢ـ لسان العرب ـ ابن منظور ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٤م ٠

٢٣ـ القانون المدني العراقي ٠

٢٤ـ وفيات الاعيان لابن خلكان ـ الطبعة الاولى ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م ٠

الولاية على النفس

السيد فاضل شاكر النعيمي
قسم الدين

خلاصة البحث

١ ـ الولاية في الشريعة الاسلامية قسمان :ـ

أ ـ الولاية على المال ويدرس في احكام الوصاية على الصغير وعلى اليتيم من حيث المحافظة على أمواله وتسليمها له عند بلوغه ٠

ب ـ الولاية على النفس مثل ولاية الاب والجد الصحيح وهو أبو الاب على البنت الصغيرة في تزويجها بالزوج الكفؤ وبمهر المثل وان ولي المرأة هو الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه ٠

٢ ـ ان الفقهاء المسلمين منهم من توسع في الولاية ومنهم من ضيق منها نذكرهم فيما يلي :ـ

أ ـ ذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والظاهرية والزيدية الى اشتراط أن يكون للزوجة ولي سواء كانت صغيرة أو كبيرة رشيدة أو معتوهة وسواء كانت بكرا أو ثيبا ولا يجوز عندهم ان تزوج المرأة نفسها ولا غيرها ٠ وسبقهم الى ما ذهبوا اليه علي وعمر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو هريرة وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم اجمعين ٠

ب ـ ذهب أبو حنيفة والجعفرية الى ان الولاية ليست بشرط لصحة زواج البالغة الرشيدة ولها أن تزوج نفسها بشرط توفر الكفاءة ومهر المثل ٠

٣ ـ الولاية بالنسبة للصغير والصغيرة :

أ ـ ذهب الاحناف والمالكية والشافعية والحنابلة والجعفرية والزيدية على أن للاب والجد اذا كانا معروفين بحسن الاختيار ـ تزويج الصغيرة والصغير وفاقد الاهلية مثل المجنونة ولا يثبت خيار الفسخ لها عند البلوغ لتوفر الشفقة لدى الاب

والجد . واذا ولى عقد الزواج غير الاب والجد كان العقد موقوفا ويثبت حق الخيار للصغير والصغيرة عند البلوغ .

ب ـ ذهب ابن حزم الظاهري الى ان الولاية على الصغيرة البكر للاب فقط ولا خيار لها اذا بلغت ، اما بالنسبة للصغير أو الصغيرة اذا كانت ثيبا فلا يجوز للاب ولا لغيره ان يزوجها حتى تبلغ ، وكذلك الامر بالنسبة للصغير .

الولاية في القانون :

ذكرت معظم قوانين الدول العربية احكام الولاية في قانونها كما جاء في الفصل الثامن من مجلةالاحوال الشخصية التونسية والمادة السابعة من قانون حقوق العائلة الاردني والفصل الثالث من قانون الاحوال الشخصية السوري والمادة الثامنة والتاسعة من قانون الاحوال الشخصية العراقي .

تعريف الولاية لغة وشرعا

الولاية في اللغة : من القرب ، فيقال دارى تلي دارها أى تقرب منها ، ودارك يقرب منك بالمحبة والنصرة ومنه (الوالي) لأنه يلي القوم بالتدبير .

والولاية بكسر الواو من المحبة بخلاف العداوة ، ومنه قوله تعالى (لله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور) [١] .

والولاية ـ بفتح الواو بمعنى (النصرة) ومنه قوله تعالى (مالكم من ولايتهم من شيء) [٢] .

يقال ولى اليتيم الذى يلي أمره ويتصرف به ويقوم بكفايته وولي المرأة ـ الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه ، ويقال فلان اولى بهذا الامر من فلان أى احق به ، وفلان اولى بكذا أى احرى وأجدر ، وولى الشيء ـ ملك أمره وقام به ، واولاه معروفا أى صنعه اليه ، وتولى الامر توليا ـ تقلده وقام به [٣] .

ويطلق الولي لغة واستعمالا على خمسة معان : ـ

١ ـ المتصرف في امره : ومنه يقال ولي الصبي أي تصرف في أمره •

٢ ـ المعين والناصر والحب ـ ومنه قوله تعالى (الله ولي الذين آمنوا ••••) ومن اسماء الله تعالى (الولي) وهو الناصر وقيل المتولي لأمور العالم والخلائق والقائم بها ومن اسمائه سبحانه وتعالى (الولي) وهو مالك الاشياء جميعها والمتصرف فيها •

٣ ـ المعتق والمعتق ـ فالسيد ولي عبده واذا اعتقه يحرره من العبودية •

٤ ـ الجار : وهو ولي جاره يعامله بالمعروف وفي الحديث (•• مايزال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثني) •

٥ ـ ابن العم ـ فيطلق الولي على ابن العم لقرابته منه •

ويطلق اصطلاح الولي لغة على المالك وعند الفقهاء على الوارث المكلف وقالوا ان ولاية انكاح الصغير والصغيرة ولاية اجبار وعلى العاقلة البالغة ولاية ندب واستحباب (٤) •

وتعريف الولاية في الشرع : ـ حق شرعي ينفذ بمقتضاه الأمر على الغير جبرا عنه • هذا تعريف الولاية على النفس •

والتعريف الشرعي للولاية بصورة عامة سواء كانت على المال او على النفس هو : ـ (الولاية سلطة شرعية في النفس او المال يترتب عليها نفاذ التصرف فيها شرعا) (٥) •

والولاية نوع من انواع النيابة في التصرف :

التطور التأريخي للنيابة في التعاقد (٦) :ـ

يتميز الفقه الاسلامي ، في النيابة في التعاقد ، بأنه نظام راق ومتطور يضاهي الفقه الغربي في تقدمه •

فالشكلية في العقود في القانون الروماني جعلت : ـ

١ ـ ان العاقد وحده يباشر العقد ولا ينصرف أثر العقد الا الى من باشره ولاينصرف الى الغير لأن العاقد هو الذى يقوم بالاوضاع والاجراءات الشكلية التي تصب وفق قواعد خاصة (مثلا يتقدم بخطوات معينة او يحمل بيده عصا ويضرب على شيء معين •••••) فكان من الصعب التسليم ان شخصا يقوم بما يتطلبه العقد من شكليات ثم ينصرف اثر العقد الى الغير ••• فالمعلول يترتب في شخص من باشر العلة والنيابة تستلتزم ان يباشر النائب العلة وان يترتب المعلول في شخص الأصيل •

٢ ـ ان الالتزام في القانون الروماني كان رابطة شخصية فاذا انعقدت الرابطة بين الشخصين اللذين باشرا العقد فمن الصعب التسليم انها تمتد الى شخص ثالث يعتبر هو الأصل •

٣ ـ ان التسليم بفكرة النيابة يقتضي الفصل بين العلة والمعلول فالمعلول يترتب في شخص من باشر العلة والنيابة تستلزم أن يباشر النائب العلة وأن يترتب المعلول في شخص الاصيل •

وكان نتيجة عدم جواز النيابة في القانون الروماني ان الشخص اذا كان وكيلا عن غيره فان أثر العقد ينصرف الى الوكيل وليس الى الموكل ـ وعلى الوكيل ان ينقل الى الموكل الآثار التي انصرفت اليه من حقـــوق والتزامات •

وبتطور القانون الروماني حدثت بعض الاستثناءات هي : ـ

١ ـ امكان تعاقد الابن عن رب الاسرة في التزام ينصرف الى رب الاسرة حيث ان الولد وماله لأبيه •

٢ ـ اذا كان من باشر العقد نائبا بحكم القانون مثل الولي والوصي والقيم فكان اثر العقد ينصرف الى الأصيل أى المحجور عليه •

٣ ـ في العقود التي لاتتم الا بالقبض كانت النيابة جائزة في القبض

فقط مثلا انتقال الملكية الى المشترى يمكن ان تتم بواسطة نائب •

أما النيابة في المعاطاة وفي التنازل القضائي لم تكن جائزة لانهما عملان يحتاجان للشكلية وكان يجوز في عقد القرض ان يسلم وكيل عن المقرض النقود الى المقترض • ذلك ان التراضي لم يكن له أثر فيتكوين عقد القرض بل (الاعطاء) •

ويقول الاستاذ شفيق شحاتة (ان التسليم في العقد العيني يؤدي الوظيفة التي تؤديها الالفاظ في العقد اللفظي)

ثم الحق بعقد القرض عقد العارية والوديعة والرهن •

وسار الامر في القانون الفرنسي القديم وفق هذا المنهج في القانون الروماني حتى القرن السادس عشر ثم اعترف بالنيابة فجاز للشخص ان يتعاقد بوكيل ويرجع سبب هذا التطور الى القانون الكنيسي ، فهذا القانون، بعد أن حرر الارادة من الشكل جعلها وحدها كافية لانشاء الالزام ، اجاز ان ينوب شخص عن آخر في تصرف قانوني يباشره بالوكالة عنه •

اقسام النيابة في الفقه الاسلامي

١ ـ النيابة الشرعية ـ مصدرها الشرع مثل (الولي) ينوب عن المحجور بحكم الشرع ـ فالشرع هو الذي يضفي عليه صفة النيابة •

٢ ـ النيابة القضائية ـ مصدرها القضاء مثلا القاضي يعين الوصي المنصوب اذا لم يتيسر وصيا مختارا من قبل افراد ـ العائلة وتنظم الوصاية من قبل القاضي كذلك ينصب القيم على المجنون وعلى المعتوه •

٣ ـ النيابة الاتفاقية : مثل الوكالة ومصدرها ارادة الموكل باتفاق سابق بين الأصيل والنائب وقد تكون النيابة الاتفاقية باذن لاحق لتصرف النائب وهذه هي (الفضالة) والفضولي قبل الاجازة ليس بنائب فاذا أجاز رب العمل تصرفه صارنائبا عنه (لأن الاجازة اللاحقة كالوكالةالسابقة)[٧]•

وان الولاية من قسم (النيابة الشرعية) •

أقسام الولاية : منها ما تثبت للسلطان (وهي العامة) ومنها ما تثبت للانسان على ماله وعلى اولاده القاصرين وهي الخاصة [٨] •

١ ـ الولاية العامة ـ مثل ولاية القاضي لمن لاولي له

٢ ـ الولاية الخاصة ـ وتقسم الى قسمين : ـ

أ ـ الولاية على النفس ـ مثل الولاية على النفس في الزواج وولاية الحضانة للطفل ثم ولاية تربيته وتوجيهه •

ب ـ الولاية على المال ـ مثل الولاية على الصغير في التصرف بامواله• والولاية الخاصة مقدمة على العامة •

كما يمكن تقسيم الولاية بمعناها الفقهي الاصلاحي الى قسمين : ـ

١ ـ الولاية الذاتية : وهي التي تثبت للشخص على نفسه وماله ، وتثبت للشخص الكامل الأهلية وهو العاقل البالغ الرشيد فله الولاية التامة على جميع شئونه وامواله ، وتنفذ كافة عقوده وتصرفاته ولا يقيدها سوى عدم الاضرار بالغير فقط وان كان فيها ضرر توقف نفاذها على اجازة المتضرر، كما في تصرفات المدين الضارة بالدائنين فانها موقوفة على اجازتهم ، وكما في بيع الراهن للعين المرهونة يكون ذلك موقوفا على اجازة المرتهن اذا لم يؤد الراهن له ما عليه من دين [٩] •

١ ـ الولاية المتعدية : وتثبت للشخص على مال غيره او نفسه وهذه هي الولاية المتعدية • وتثبت على الغير بسبب امر عارض جعله الشارع علة لثبوتها وهي نوعان : ـ

أ ـ الولاية الاصلية ـ وهي التي تثبت بسبب الابوة مثل ولاية الأب والجد الصحيح فهي تثبت لهما بسبب عارض هو ولادة ـ الصغير وتستمد من الشارع ابتداء ولا تستمد من شخص آخر عن طريق النيابة •

ب ـ الولاية النيابية ـ وهي التي تثبت عن طريق النيابة مثل ولاية

الوصي ، والوكيل والامام فالوصي يستمد ولايته ممن اقامه سواء اختاره افراد العائلة او نصبه القاضي •

والوكيل يستمد وكالته من الموكل ، والامام يستمد ولايته من عموم المسلمين حيث بايعوه على الامامة •

لمن تكون الولاية على النفس :

اذا احتاج فاقد الاهلية او ناقصها مثل الصغير والمتوه والمجنون الى الزواج فان لم يكن له ولي خاص فالذى يتولى تزويجه القاضي وتثبت ولاية التزويج للاقارب على الترتيب الاتي : ـ

١ ـ العصبة النسبية على الترتيب الخاص بهم (وهم الاقارب الذكور) مرتبة على الوجه الآتي متدرجة حسب الاقوى ثم الاضعف :

أ ـ جهة البنوة ـ وتشمل الابن وابن الابن مهما نزل •

ب ـ جهة الابوة ـ وتشمل الاب والجد الصحيح وهو أب الأب وان علا •

ج ـ جهة الاخوة : وتشمل الاخ الشقيق والاخ لأب وأبناءهما وان نزلوا •

د ـ جهة العمومة : وتشمل العم الشقيق والعم لأب وابناءهما وان نزلوا •

فان وجد واحد من هذه الجهات ولو بعدت درجة قرابته كان مقدماً على من بعده من الجهات ولو قربت درجة قرابته ، فلو كان للمجنونة او المعتوهة ابن ابن وجد لأب كان ابن الابن مقدما على الجد او لو كان لها جد وابن كان الابن مقدما على الجد ولو كان لها أب وأبن كان الابن مقدما على ألاب ، ويسمى هذا (تقديما للاقوى بالجهة) •

واذا اجتمع عدة أقارب من جهة واحدة واستوفى كل منهم شروط

الولاية قدم أقربهم درجة فمن تكون صلته بالمولى عليه مباشرة يكون مقدما على من يتصل به بواسطة واحدة وصاحب الواسطة مقدم على صاحب الواسطتين وهكذا فيقدم الأب على الجد والاخ على ابن الاخ ويسمى هذا (تقديماً بالدرجة) •

واذا اجتمع عدة أقارب من جهة واحدة ودرجة قرابة واحدة قدّم اقواهم قرابة ، وهو من تكون قرابته من جهة الاب والام فيقدم الاخ الشقيق على الاخ والأب ويقدم العم الشقيق على العم لأب وهكذا •

واذا اجتمع عدة اقارب من جة واحدة ودرجة واحدة وفي قوة قرابة واحدة كانت الولاية لهم جميعافايهم تولى العقد كان عقده صحيحا نافذا ، سوا ءاجازه الاخرون ام لم يجيزوه ، فلو كان للمعتوهة مثلا اخوان شقيقان فزوجها احدهما كان عقده صحيحا نافذا سوا ءاجازه الاخر أم لم يجزه •

ولو زوجها كل منهما برجل صح العقد السابق ولم يصح اللاحق فان وقع العقدان في وقت واحد لم يصح واحد منهما لعدم المرجح لاحدهما على الاخر •

واذا لم يوجد واحد من هؤلاء انتقلت الولاية الى (العصبة السببية) فتثبت للمعتق أولا ولو كان انثى ثم لعصبة النسبية أي لابن المعتق ثم لابيه حسب الترتيب السابق في العصبة النسبية فان لم يكن لفاقد الاهلية او ناقصها احد من العصبة النسبية ولا السببية انتقلت الولاية الى الاقارب غير العصبة ، وهم مرتبون فيما بينهم على حسب قوة قرابتهم وشفقتهم فتثبت اولا للاصول غير العصبات ماعدا ابا الام مع ملاحظة الترجيح بينهم بدرجة القرابة ثم بقوتها ، فتقدم الام على ام الاب لقربها في الدرجة ، وتقدم أم الاب على ام الام لقوة قرابتها لانها تنتسب بالعاصب وهو الاب •

فان لم يوجد احد من الاصول انتقلت الولاية الى الفروع مع الملاحظة المتقدمة ، فتقدم البنت على بنت الابن لقربها ، وتقدم بنت الابن على

بنت البنت لقوة قرابتها ، لانتسابها بالعاصب وهو الابن •

فان لم يوجد احد من الفروع انتقلت الولاية الى الجد غير الصحيح وهو (ابو الام) وابو ام الاب فان لم يوجد انتقلت الولاية الى طبقة الاخوات فتثبت للاخت الشقيقة ثم للاخت لاب ، ثم للاخت او لأخ من الام • ثم لاولادهن على حسب ترتيب امهاتهم المتقدم •

فان لم يوجد أحد من هؤلاء (انتقلت الولاية الى الاعمام) من جهة الام وهم اخوة الاب من الام ، ثم الى العمات مطلقا •

فان لم يوجد احد منهم انتقلت الولاية الى الاخوال ثم الى الخالات واولادهم حسب الترتيب المذكور •

فاذا عدمت جميع الاقارب من العصبة وغيرهم كانت الولاية لمولى الموالاة ان وجد فان لم يوجد انتقلت الولاية الى القاضي •

وكما يكون للقاضى ولاية التزويج عند عدم وجود الولي الخاص يكون له أيضا هذه الولاية مع وجود الولي الخاص وذلك فيما اذا امتنع الولي الاقرب من تزويج من في ولايته بدون عذر مقبول ، وكان الزوج كفئا والمهر مهر المثل ، ولا تنتقل الولاية الى من يليه بل تنتقل الى القاضي لأن الولي في هذه الحالة يكون ظالماً وولاية رفع المظالم الى القاضي •

هذا وليس لولي المال مثل الوصي ان يزوج من هم في ولايته حتى ولو كان الاب هو الذى اوصى اليه بذلك لأن ولايته على المال لا على النفس الا اذا كان الوصي قريبا بأن كان اخا او عما وليس هناك من هو مقدم عليه في الولاية فيجوز له أن يزوج فاقد الاهلية أو ناقصها باعتباره وليا في الزواج لا وصيا •

غيبة الولي الاقرب : اذا غاب الولي الخاص مثل الاب والاخ بحيث لا ينتظر الخاطب الكفء عودته أو أخذ رأيه انتقلت الولاية الى من يليه

في الرتبة حتى لاتفوت المصلحة فاذا زوج المولى عليه كان زواجه صحيحا لازما فليس للغائب بعد عودته أن يطلب فسخه لانه عقد صدر بموجب ولاية تامة فلا يكون لاحد حق ابطاله .

فالولي في النكاح ـ هو الذى يتوقف عليه صحة العقد فلا يصح بدونه .

وترتيب الاولياء في النكاح فيه خلاف بين الفقهاء كما يأتي : ـ

(١) الحنفية[١٠] : يرتبون الاولياء حسب قوتهم هكذا : ـ

أ ـ العصبة بالنسب وتقدم فيها الجهة ثم الدرجة .

ب ـ العصبة بالسبب : كالمعتق ـ فمن اعتق جارية كان له الولاية عليها هو وعصبته ولو كان انثى وتقدم بالنسب على العصبة بالسبب .

ج ـ ذوو الارحام ـ مثل الاصول غير العصبات كالعم والخال .

د ـ السلطان .

هـ ـ القاضي .

هل الأب أولى من الابن بالولاية ؟

في ذلك رأيان : ـ

الرأي الاول : يقول ان أحق الناس بنكاح المرأة أبوها وبهذا قال الشافعي والمشهور عن أبي حنيفة وحجج هذا الرأى : ـ

١ ـ ان الولد موهوب لا أبيه كما في قوله تعالى (ووهبنا له يحيى ..) وقوله عليه الصلاة والسلام (انت ومالك لابيك) .

٢ ـ الأب اكمل نظرا واشد شفقة من الابن .

٣ ـ ان الولاية احتكام واحتكام الاصل على فرعهاولى من العكس[١١]

الرأى الثاني : ذهب مالك وابو يوسف واسحاق وابن المنذر ان الابن اولى من الاب وهو رواية عن ابي حنيفة وحجتهم ان الابن اولى من الاب بالميراث واقوى تعصيبا .

(٢) المالكية [١٢] : ـ ان ترتيب الاولياء عند المالكية في القوة هي :ـ

أ ـ الاب ووصيه والمالك •

ب ـ الابن ثم ابن الابن •

ج ـ الاخ الشقيق ثم الاخ لأب ثم ابن الاخ لأب •

د ـ الجد لأب •

هـ ـ العم الشقيق ثم ابنه ثم العم لأب ثم ابنه •

و ـ ابو الجد ثم العم لأب •

ز ـ الحاكم ـ يزوجها برضاها بعد أن يثبت خلوها من الموانع • وان لا ولي لها أو لها ولي منعها من الزواج أو غاب عنها غيبة بعيدة •

(٣) الشافعية [١٣] : ـ يرتبون الاولياء كما يلي :

الاب ، الجد (ابو الاب) ، ثم ابو الجد ، الاخ الشقيق ، ثم الاخ لأب ، ابن الاخ الشقيق ، ابن الاخ لأب ثم العم الشقيق ثم العم لأب ثم ابن العم الشقيق ثم ابن العم لأب ثم تنتقل الولاية الى المعتق • ان كان ذكرا ، ؛ عصبته ان وجدت ثم تنتقل الولاية للحاكم عند فقد الاولياء من النسب والولاء •

(٤) الحنابلة [١٤] : ـ يرتبون الاولياء كما يلي :ـ

أ ـ الاب ، وصي الاب ، الحاكم •

ب ـ الاقرب فالاقرب من العصبات واحق الاولياء الاب ثم الجد وان علا ثم الابن ثم ابيه وان نزل ، ثم الاخ الشقيق والاخ لأب وابناءهما ثم العم الشقيق والعم لأب وابناؤهما ثم اعمام الجد ثم اعمام ابن الجد ثم بنوهم ثم بنوهم •

ج ـ ثم تنتقل الولاية الى المعتق ثم عصبة •

د ـ ثم تنتقل الولاية الى السلطان او نائبه •

اقســـام الولي : ـ

(١) ولي مجبر ـ وهو الذى له حق تزويج من له عليه الولاية بدون أذنه ورضاه وهو الاب عند المالكية وكذلك وصي الاب والمالك • وعنـــد الشافعية الاب والجد وان علا والسيد • وعند الحنفية الاب والجد وكل ولي ولكن لاتكون ولايته مجبرة الا على الصغير والصغيرة •

ويشترط في الولي ان لايكون معروفا بسوء الاختيار وان لايكون سكرانا فيقضي سكره بتزويجها بغير مهر المثل او بفاسق •

(٢) ولي غير مجبر ـ هو الذى لايصح ان يزوج بدون اذن من له عليه الولاية ورضاه • وهم باقي الاولياء من غير الاولياء المجبرين الذيـن ذكروا اعلاه •

ويختص الولي غير المجبر بتزويج الكبيرة العاقلة البالغة باذنهـــا ورضاها سواء كانت بكرا او ثيبا ولكن يشترط في اذن البكر ان تصرح برضاها (وسكوتها يعتبر اذناً اذا لم يظهر ما يدل على الرفض) • أما الثيب فيشترط في اذنها التصريح بالرضا لفظا •

وعند الاحناف ـ البالغة سواء كانت بكرا أم ثيبا لا جبر عليها لاحـد ولا يتوقف نكاحها على ولي بل لها أن تزوج نفسها لمن تشاء بشرط أن يكون كفءاً والا فللولي الاعتراض وفسخ العقد اذا كان الزوج غير كفء •

وعند المالكية والشافعية ـ يختص الولي المجبر تزويج الصغـــيرة والمجنونة بالغة كانت ام لا كما له ان يزوج الكبيرة البالغة اذا كانت بكرا •

وعند الحنابلة ـ يختص الولي المجبر باجبار غير المكلف وهو الصغير بكرا او ثيبا وهي من كانت دون تسع سنين وكذلك البكر البالغة سواء كانت عاقلة أم مجنونة • فللاب أن يزوجهن بدون اذنهن ورضاهن • أما الثيب البالغة فلا يصح تزويجها الا برضاها •

هل تنتقل الولاية عن طريق الايصاء : ـ

في ذلك رأيان عند الفقهاء : ـ

١ ـ الرأى الأول : يجوز ان تنتقل بالايصاء وذهب الى هذا الرأى احمد بن حنبل والحسن ومالك وحماد بن سليمان وهو اختيار الخرقي ويستندون الى الحجج الاتية :

أ ـ انها ولاية ثابتة للاب فجازت وصيته بها • مثل ولاية المال •

ب ـ كما يجوز للولي ان يستنيب من يقوم مقامه في حياته فيجوز له ان يوصي بها بعد موته •

واذا كان الولي له الاجبار فكذلك يكون وصيه واذا كان الولي غير مجبر فوصيته كذلك يحتاج الى اذن المرأة التي يريد تزويجها ـ وقال مالك (ان عين الاب الزوج ملك الوصي اجبارها صغيرة كانت أو كبيرة وان لم يعين الزوج وكانت البنت كبيرة صحت الوصية واعتبر اذنها) •

٢ ـ الرأى الثاني ـ يقول لاتنتقل الولاية بالوصية • وذهب الى ذلك الثورى والشعبي والنخعي والحارث وابو حنيفة والشافعي وابن المنـــذر ويستندون الى الحجج الاتية :ـ

أ ـ ان الولاية تنتقل من ولي الى آخر شرعا فلا يجوز ان يوصي بها كالحضانة •

ب ـ ان الموصى له قد يضيعها ولا ينفذها بصورة صحيحة وليس في ذلك ضرر للموصى •

جـ ـ ان ولاية النكاح لايجوز الوصية بها كولاية الحاكم •

هل تنتقل الولاية بالوكالة(١٥) : ـ

يصح لكل من يملك تولي عقد الزواج ان يوكل غيره فيه عـــلى تفصيل بين الفقهاء :ـ

١ ـ الاحناف ـ للمرأة البالغة بكرا كانت او ثيبا ان توكل غيرها في مباشرة العقد وكذلك الرجل البالغ الرشيد •

وعلى الوكيل ان يضيف الزواج الى موكله فيقول (زوجت فلانة موكلتي) ويقول الوكيل (قبلت الزواج لموكلي) فاذا قال (قبلت الزواج لنفسي ـ فانه ينعقد له لا لموكله) •

ولولي الصغير غير المميز والمجنون ان يوكل غيره في تزويج الصغير والمجنون •

٢ ـ المالكية ـ قالوا يجوز للولي ان يوكل عنه مثله • ولايصح ان يوكل انثى أو صبيا غير بالغ أو عبداً ولا يصح توكيل كافر في زواج مسلمة •

٣ ـ الشافعية ـ قالوا للولي ان يوكل عنه غيره سواء كان وليا مجبرا او غير مجبر ، فاما المجبر سواء عين له الزوج الذى يريد توكيله او لم يعين لان شفقة الولي تدعوه ان لايوكل عنه الا من يثق به وبحسن نظره وعلى الوكيل ان يزوجها من الكفء او بمهر المثل والا فلا يصح ان يزوجها بغير كفء او بدون مهر المثل •

واما الولي غير المجبر فله ان يوكل غيره بتزويج من له عليها الولاية بشرط أن تأذن له في تزويجها قبل التوكيل وان لا تنهاه عن توكيل الغير واذا عينت له زوجا خاصا فيجب أن يزوج الوكيل من عينه لها •

٤ ـ الحنابلة :ـ يصح للولي المجبر وغيره أن يوكل عنه في تزويج من له عليها الولاية بدون اذن منها ويثبت لوكيل الولي ما يثبت للولي من اجبار وغيره الا اذا كانت المرأة ثيبا أو سن تسع سنين بالنسبة للاب ووصيه أو بكرا بالغة بالنسبة لغير الاب والوصي والحاكم فانه ليس لوكيل الولي أن يزوجها من غير اذنها ورضاها •

ويشترط أن يستأذنها وكيل الولي بعد توكيله لا قبله • ويشترط

في الوكيل ما يشترط في الولي لأن التوكيل في الولاية ولاية •

شروط الولي[١٦] :ـ

١ ـ ان يكون مختارا فلا يصح من مكره •

٢ ـ البلوغ فلا يصح من صبي لعدم ولايته على نفسه • فلا يصح توليته على غيره ـ ومن ذلك قال احمد بن حنبل (لا يزوج الغلام حتى يحتلم) •

٣ ـ ان يكون ذكرا فلا يصح من انثى ، ولا خنثى • لأنه يعتبر الكمال في الذكر والانثى قاصرة عن النظر لنفسها فلا تثبت ولايتهما على غيرها • وخالف الحنفية فقالوا : ان المرأة تلي أمر نكاح الصغيرة والصغير والكبار اذا جنا عنده عدم وجود الاولياء من الرجال •

وقال المالكية تصف المرأة بالولاية اذا كانت وصية أو مالكة أو معتقة •

٤ ـ الحرية :ـ لأن العبد لا ولاية له على نفسه فلا يصح ولايته على غيره •

٥ ـ العدالة : ـ وهذا ما ذهب اليه احمد بن حنبل في أحد روايته والشافعي لما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الحديثين :ـ

١ ـ (لا نكاح الا بولي مرشد وشاهد عدل) •

اما باقي الفقهاء فاتفقوا على ان العدالة ليست شرطا في الولي •

ب ـ لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وايما امرأة انكحها ولي مسخوط عليه فنكاحها باطل •

ولا تشترط العدالة عند مالك وابي حنيفة واحد قولي الشافعي لانه يلي نكاح نفسه فتثبت له ولاية غيره •

٦ ـ العقل : فلا تصح الولاية من مجنون لعدم ولايته على نفسه •

٧ ـ أن لا يكون محجورا عليه لسفه لعدم ولايته •

٨ ـ ان لا يكون مختل النظر فيسيء الاختيار •

ولا يشترط في الولي البصر لأن شعيبا عليه السلام زوج ابنته وهو اعمى •

كذلك لا يشترط فيه النطق اذ ان الاخرس تقوم اشارتـه مقام نطقه •

٩ ـ الرشد والصلاح :ـ اتفق الفقهاء على أن الفسق يمنع ولاية النكاح فمن كان فاسقا انتقلت الولاية عنه الى غيره وخالف الحنفية وقالوا : ان الذي يمنع الولاية هو أن يشتهر الولي بسوء الاختيار فيـزوج من غير كفء وبغبن فاحش •

هل يجوز للولي أن يتولى طرفي العقد ؟

في ذلك قولان للفقهاء :ـ

١ ـ القول الاول :ـ ان ولي المرأة التي يحل اليه نكاحها اذا أذنت له أن يتزوجها فله ذلك وله أن يتولى طرفي العقد بنفسه وتكون عبارته في ابرام عقد النكاح هي : (زوجت نفسي لفلانة وقبلت هذا الزواج أو زوجت نفسي فلانة) •

والى هذا الرأي ذهب مالك وأبو حنيفة والحسن وابن سيرين والثوري واسحاق وابن المنذر لما روى البخاري ان عبدالرحمن بن عوف قال لأم حكيم (أتجعلين أمرك الي ؟ قالت نعم ، قال قـد تزوجتك) •

وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم :ـ انه أعتق صفية وجعل عتقها صداقها •

٢ ـ قال الشافعي لا يجوز للولي أن يتولى طرفي العقد انمـا يزوجهـا

الحاكم وهكذا لانه في البيع لا يجوز أن يتولى الولي طرفي العقد فيـه •

هل ان مباشرة الولي لعقد النكاح ركن في عقد النكاح أم شرط فيه ؟

١ ـ ذهب الشافعية والمالكية ، على أن الولي ركناً من أركان النكاح لا يتحقق عقد النكاح بدونه والمراد بالركن عندهم ما لا توجد الماهيـة الشرعية الا به •

فعند المالكية عقد النكاح لا يتصور الا من عاقدين وهما :ـ

الزوج والولي ، ومعقود عليه ، وهما المرأة والصداق • ويضاف الى هـذه الاركان الاربعة ركن خامس هو (الصيغة) أي صيغـة الايجـاب والقبول •

وعند الشافعية اركان النكاح خمسة : (الزوج ، الزوجة ، ولي شاهدان وصيغة) •

٢ ـ ذهب الحنابلة : الى أن الولي شرط من شروط صحة عقـد النكاح وليس ركن فيه انما اركان العقد عندهم هـو الايجاب والقبـول وارتباطهما مع بعضهما •

عند الحنفية[١٧] :

٣ ـ ان الولي شرط لصحة زواج الصغير والصغيرة ، والمجنـون والمجنونة ولو كبارا ، أما البالغة العاقلة سواء كانت بكرا أو ثيبا فليس لأحد عليها ولاية في النكاح ولها أن تباشر عقد زواجها بنفسها بشرط أن يكون زوجها كفء وان لم يكن كذلك فللولي حق الاعتراض بعـدم الكفاءة وفسخ العقد •

« أدلة وجوب الولاية في الزواج » :

١ ـ القرآن الكريم : (أ) ومنه قوله تعـالى (فلا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف) •

ووجه الدلالة في الآية ان الله سبحانه وتعالى يخاطب اولياء النساء فينهاهم عن منعهن من الزواج بمن يرضونه لانفسهن زوجا ، فلو لم يكن لهؤلاء الاولياء حق المنع لما كان لخطابهم بمثل هذا وجه لأنه كان يكفي أن يقول للنساء اذا منعتن من الزواج فزوجوا انفسكن .

وسبب نزول الآية ـ قال معقل بن يسار (زوجت اختا لي من رجل فطلقها حتى اذا انقضت عدتها جاء يخطبها ، فقلت له زوجتك وأفرشتك وأكرمتك فطلقتها ثم جئت تخطبها لا والله لا تعود اليك أبداً ، وكان رجلا لا بأس به ، وكانت المرأة تريد أن ترجع اليه فانزل الله تعالى هذه الآية : (ولا تعضلوهن ...) فقلت الآن افعل يارسول‌الله (رواه البخاري) .

ومعنى (العضل) منع المرأة من التزويج بكفئها اذا طلبت ذلك ورغب كل واحد منهما في صاحبه . ونقل عن الشافعي انه قال ان هذه الآية أصرح آية في ضرورة الولي .

ب ـ قوله سبحانه وتعالى : (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم)[١٨] .

ج ـ قوله تعالى : (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ...)[١٩]
ووجه الاحتجاج بالآيتين : ان الله تعالى خاطب بالنكاح الرجال ولم يخاطب النساء ، فكأنه قال : (لا تنكحوا أيها الاولياء مولياتكم للمشركين) .

٢ ـ ألسنة :

أ ـ عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ، فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له) .

رواه احمد ، أبو داود ، ابن ماجة ، الترمذي .

قال القرطبي : (هذا حديث صحيح) ولا اعتبار بقول ابن علية عن ابن جريج انه قال سألته عن الزهري فلم يعرفه ولم يقل هذا أحد عن ابن جريج غير ابن علية ، وقد رووه جماعة عن الزهري ولم يذكروا ذلك •

فقوله عليه الصلاة والسلام : (بغير اذن وليها) يفهم منه انه اذا اذن لها وليها جاز أن تعقد لنفسها • واجيب بانه مفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق باشتراطه •

وفي الحديث دليل على اعتبار اذن الولي شرط في عقد النكاح •

وظاهره ان المرأة تستحق المهر بالدخول وان كان النكاح باطلا لقوله : (فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها) •

والضمير في قوله : (فان اشتجروا) عائدا الى الاولياء والدال عليهم ذكر الولي والمراد من الأشتجار منع الاولياء من العقد عليها وهذا هو العضل وبه تنقل الولاية الى السلطان •

ب ـ عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(الثيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأمر واذنها سكوتها ـ رواه مسلم وفي لفظ من روايته ابن عباس : (ليس للولي مع الثيب أمر واليتيمة تستأمر) •

أي ان الثيب لا يعقد عليها حتى يطلب الولي الامر منها بالاذن والمراد من ذلك اعتبار رضاها وهو معنى أحقيتها بنفسها من وليها • وقوله : (والبكر) أراد بها البكر البالغة والاذن من البكر دائر بين القول والسكوت لانها قد تستحي من التصريح وقد ورد في رواية : (ان عائشة قالت : يا رسول الله ان البكر تستحي قال : رضاها صمتها) • أخرجه الشيخان

والبتيمة في الشرع التي لا أب لها وهو دليل للشافعي من انه لا يزوج الصغيرة الا الاب لأنه صلى الله عليه وسلم : قال تستأمر والاستئمار الى بعد البلوغ اذ لا فائدة لاستئمار الصغيرة وذهبت الحنفية الى انه يجوز أن يزوجها الاولياء •

جـ ـ عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله عليه وسلم (لاتزوج المرأة المرأة ، ولا تزوج المرأة نفسها) رواه بن ماجه والدار قطني ورجاله ثقات فيه دليل على ان المرأة ليس لها ولاية في الانكاح لنفسها ولا لغيرها • فلا عبارة لها في النكاح ايجابا ولا قبولا ، فلا تزوج نفسها بأذن الولي ولا غيره ، ولا تزوج غيرها بولاية ولا بوكالة •

وجوب استئذان المرأة قبل الزواج : ـ

يجب على الولي أن يبدأ بأخذ رأي المرأة ، ويوف رضاها قبل العقد اذ ان الزواج معاشرة دائمة بين الرجل والمرأة ولا يدوم الوئام ويبقى الانسجام مالم يعلم رضاها لذا منع الشرع المرأة بكرا كانت او ثيبا على الزواج واجبارها على من لا رغبة لها فيه وجعل العقد عليها قبل استئذانها غير صحيح • وللمرأة في هذه الحالة حق المطالبة بالفسخ ابطالا لتصرفات الولي المستبد اذا عقد عليها : ـ الادلة على بلك : ـ

(١) عن خنساء بنت خدام) ان اباها زوجها وهي ثيب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فرد نكاحها • اخرجه البخارى واصحاب السنن •

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما ان جارية بكرا ، اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ان أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي بين ابرام العقد وفسخه ، رواه احمد ، وابو داود وابن ماجه والدار قطني •

(٣) عن عبد الله بن بريده عن ابيه قال : (جاءت فتاة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فقالت : ان ابي زوجني ابن اخيه ليرفع به خسيسته •

قال : فجعل الامراليها فقالت : قد أجزت ما صنع أبي ، ولكن أردت أن أعلم النساء ان ليس الى الاباء من الامر شيء) • رواه بن ماجـه ورجالـه ثقـات •

زواج الصغـيرة

قلنا ان المرأة البالغة يستئذنها وليها اما الصغيرة فانه يجوز للأب والجد تزويجها دون اذنها اذ لا رأى لها • والاب والجد يرعيان حقها ويحافظان عليها وقد زوج ابو بكر رضي الله عنه ابنته عائشة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي صغيرة دون اذنها •

واستحبت الشافعية الا يزوجها الاب او الجد حتى تبلغ ويستأذنها لئلا يوقعها في الزواج وهي كارهة •

وذهب الجمهور الى انه لايجوز لغير الاب والجد من الاولياء ان يزوج الصغيرة ، فان زواجها لم يصح •

وقال ابو حنيفة والاوزاعي وجماعة من السلف يجوز لجميع الاولياء ولها الخيار اذا بلغت وهو الاصح لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم زوج امامة بنت حمزة وهي صغيرة وجعل الخيار اذا بلغت • وانما زوجها النبي صلى الله عليه وسلم لقربه منها وولايته عليها •

ولاية المرأة البالغـة على نفسها في الـزواج

ذهب جمهور الفقهاء الى أن المرأة لا تزوج نفسها ولا غيرها والزواج لاينعقد بعبارتها ، وان العاقد هو الولي لما رأينا من ادلة وجوب الولاية في الزواج •

ويرى ابو حنيفة وابو يوسف ان المرأة العاقلة البالغة لها الحق في مباشرة العقد لنفسها بكرا كانت او ثيبا وليس لوليها العاصب (الوارث) حق الاعتراض عليها الا اذا زوجت نفسها من غير كفء وبغير رضا وليها فالمروى عن ابي حنيفة وابي يوسف والمفتى به في المذهب عدم صحة زواجها

وقالوا ليس كل ولي يحسن المرافعة والادلاء بحجته ولا كل قاض يستطيع تحقيق العدل • فافتوا بذلك سدا للخصومة •

وفي رواية ان للولي حق الاعتراض بأن يطلب من الحاكم التفريق دفعا لضرر العار مالم تلد من زوجها او يظهر انها حامل بوضوح فحينئذ يسقط حق في طلب التفريق لئلا يضيع الولد او محافظة على الحمل من الضياع •

وان كان الزوج كفئاً وكان المهر أقل من مهر المثل فان من حق الولي ان يطالب بمهر مثلها فان قبل الزوج لزم العقد ، وان رفض رفع الامر للقاضي ليفسخه •

وان لم يكن لها ولي عاصب أو لها ولي غير عاصب فلا حق لأحد في الاعتراض على عقدها سواء زوجت نفسها من كفء أو غير كفء ، بمهر المثل او اقل لأن الامر في هذه الحالة يرجع اليها وحدها •

ادلة الحنفية : ـ

(١) قول الله سبحانه وتعالى : (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) [٢٠] •

(٢) قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن) [٢١] •

ووجه الاستدلال في هاتين الآيتين ان الزواج اسند الى المرأة والاصل في الاسناد ان يكون الى الفاعل الحقيقي •

(٣) قالو انها تستقل في عقد البيع وغيره من العقود فلها ان تستقل في عقد الزواج قياسا على ذلك حيث لافرق بين عقد وعقد ••• وان حق اوليائها يقتصر في حالة ما اذا أساءت التصرف وتزوجت من غير كفء فقط وردوا على احاديث وجوب الولاية واشتراطها تحمل على المرأة الناقصة للاهلية مثل الصغيرة والمجنونة •

وتخصيص العام وقصره على بعض افراده بالقياس جائز عند كثير من اهل الاصول •

ومن الناحية الاجتماعية يرى جمهور الفقهاء بأن تقييد زواج المرأة البالغة بأذن الولي وبحضوره هو ان النساء مهما قيل من تهذيبهن وثقافتهن فان فيهن جهة ضعف بارزة وهي خضوعهن للرجال وتأثرهن بهم فقد تنسى المرأة عظمتها ومجدها وكرامتها وتندفع في ميلها وراء من لايساوى شراك نعلها مغترة بمعسول القول ومخدوعة بالثناء على جمالها وربما تجرها عاطفتها الى التسليم لخادمها ومن دونه •

قال الشاعر :

خدعوها بقولهم حسناء

والغواني يغرهن الثناء

ومن الواضح ان هذه الحالة لايقتصر ضررها على المرأة فقط بل يتعداها الى اسرتها حيث يصيبهم العار بادخال عنصر أجنبي فيهم لا يدانيهم في نسبهم ولا حسبهم وقد يجر ذلك الى مأساة محزنة فمن الانسب اشراك الاولياء في اختيار الزوج وهم يستطيعون أن يختاروا ما فيه خير المرأة وخير الاسرة مع صيانتها واحترامها وحفظ كرامتها • ومع ذلك لابد من استئذان المرأة قبل ان يبرم الولي عقدها وذلك يبعدنا عن استغلال ضعف المرأة ولئلا تندفع مع عاطفتها واهوائها ويترتب على ذلك شقاءها وتعاسة حظها وهدم الاسرة وانحطاط كرامتها •

اما الحنفية الذين لايرون الحجر على المرأة العاقلة البالغة فيقولون : ان قواعد الدين الاسلامي تقتضي امرين : الاول : ـ اطلاق الحرية لكل عاقل رشيد من ذكر او انثى في كافة تصرفاته •

الامر الثاني : رفع ما عساه ان يحدث من اضرار بسبب هذه التصرفات وذلك باعطاء الولي حق الاعتراض اذا ما اساءت المرأة الاختيار وقبلت

الزواج من غير كفء وبأقل من مهر المثل .

وكلا الامرين لازم للحياة الاجتماعية ، فالحجر على الرشيدة في امر زواجها ينافي قواعد الاسلام العامة وفيه هدر لشخصية المرأة العاقلة الرشيدة فتقييد زواجها بأمر الولي حجر لها بدون موجب لاسيما في حالة تزويجها بدون اخذ رأيها مطلقا وهي بكر رشيدة فان ذلك لايلتقي مع قواعد الدين في شيء وربما كان ضارا في كثير من الاحيان ، اذ قد يكون الولي غير أب او اخ شقيق ولم تكن علاقته بالمرأة ودية فيتعمد معاكستها والوقوف في سبيلها وحرمانها من الزوج الكفء المناسب . و لايتسنى للمرأة اثبات العضل والشكوى للحاكم . وربما جرّ انحيازها للخاطب وشكواها للحاكم الى عداء الاسرة ويترتب عليه مأساة لاحد لها ، وهذا كثير واقع لايمكن الاغضاء عنه في التشريع الاسلامي المشهور بدقته وعظمته وكماله .

عليه يجب ان يناط امر زواج المرأة بها بشرط ان تتصرف بحكمة وبتروى فلا تندفع في سبيل نزوة عابرة وشهوة فاسدة فتقع على غير الكفء وتشقي في حياتها الزوجية وتندم على ذلك ولات ساعة مندم .. فانها ان فعلت ذلك كانت جديرة بالحجر عليها وكان لوليها حق الاعتراض وفسخ العقد . علاوة على انه للمرأة ان تكل امر ابرام عقد زواجها لمن تشاء فاذا كان لها أب او أخ أو نحوهما من الاقارب الذين يتمنون لها السعادة ويشفقون عليها ويؤثرون راحتها كان من اللائق المقبول ان تفوض لهم ليتصرفوا في امر زواجها كما يحبون فلا تخرج عن ارادتهم ولا تحاول احراجهم بما لاينفعها ، بل يضرها بفقد عطفهم عليها .

والرأى عندى ان كلا الرأين لازم للحياة الاجتماعية وان اختلاف وجهة نظر الفقهاء رضوان الله عليهم في فهم الشريعة الاسلامية وتطبيقها يدل على انها شريعة خالدة تصلح لكل زمان ومكان فاذا ترتب على احد الرأيين مشقة في وقت من الاوقات وجب المصير الى الرأى الاخر فكلا الرأين

حسن والعمل به مقبول معقول والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم •

ماذا يترتب على ابرام عقد الزواج بدون ولي ؟

١ ـ ان فاقد الاهلية مثل الصبي غير المميز والمجنون اذا عقد الزواج فان عقده يقع باطلا • اذ لاتعتبر عباراته في انشاء العقود والتصرفات لعدم التمييز الذى هو اصل الاهلية •

٢ ـ ان ناقص الاهلية مثل الصبي والمعتوه المميزين اذا عقد احدهما الزواج فان عقده يقع صحيحا متى توفرت الشروط اللازمة ولكنه يكون موقوفا على اجازة الولي فان شاء اجازة وان شاء رده •

٣ ـ اذا زوج الولي الا بعد مع وجود الاقرب فيترتب على ذلك : ـ

أ ـ المالكية : قالوا يصح عقد النكاح بالولي الا بعد مع وجود الولي الاقرب مثلا اذا وجد اخ مع عم وباشر العم العقد صح • هذا في الولي غير المجبر ، اما الولي فانه لايصح ان يباشر العقد غيره مع وجوده سواء كان المجبر أبا او وصيا او مالكا الا في حالة واحدة وهو ان يكون لذلك المجبر أب أو أخ أو ابن أو جد وقد فوض لهم او لواحد منهم النظر في اموره بان قال له (فوضت اليك جميع امورى) وثبت ذلك ببينة ومع ذلك يكون العقد موقوفا على اذن الولي المجبر عند الاطلاع بشرط ان لاتطول المسافة بين الاجازة والعقد •

ب ـ الشافعية : قالوا الترتيب في الاولياء شرط لابد منه فاذا زوج الولي الا بعد الذى لم يأت دوره مع وجود الولي الاقرب صاحب الحق فان العقد لايصح •

ولا تنتقل الولاية من الاقرب الى الا بعد الا في الحالات التالية : ـ

١ ـ أن يكون الولي الاقرب صغيراً فاذا بلغ ثبت له حقه •

٢ ـ أن يكون الولي الاقرب فاسقاً فاذا تاب رجع اليه حقه في الحال •

٣ ـ ان يكون الولي الاقرب مجنونا ولو كان جنونه متقطعا •

٤ ـ ان يكون الولي الاقرب محجورا عليه بالفسق او سفه أو تبذير لانه اذا كان لايصلح لادارة شؤون غيره اما اذا كان محجورا عليه لافلاس فذلك لايمنع ولايته •

٥ ـ ان يكون نظره في الامور مختل لمرض لازمه فاعجزه عن البحث في احوال الناس وتعرف اوصافهم •

٦ ـ ان يكون دينه مخالفا لدين المرأة فلا ولاية لكافر على مسلمة ولا لمسلم على كافرة •

ج ـ الحنفية : قالو الترتيب بين الاولياء ضرولى ولكن العقد يقع صحيحاً اذا باشره الا بعد مع وجود الاقرب موقوفاً علىاجازته فأنأجازه نفذ والا فلا •

وتنتقل الولاية من الاقرب الى الذى يليه في الحالات التالية : ـ

١ ـ غياب الاقرب مسافة بحيث لو انتظر حضوره او استطلاع رأيه فات الكفء الذى حضر لخطبة الصغيرة ولايكون للولي الاقرب بعد حضوره حق الاعتراض بل ينفذ العقد •

٢ ـ اذا عضلها الولي الاقرب ومنعها من الزواج بالكفء فاذا منع بنته الصغيرة التي تصلح للازواج من الزوج الكفء اذا طلبها بمهر المثل كان عاضلا •

٣ ـ اذا فقد الولي الاقرب شرطا من شروط الحرية والتكليف والاسلام اذا كانت المرأة التي تريد الزواج مسلمة •

٤ ـ اذا ظهر الولي الاقرب سيء الاختيار •

د ـ الحنابلة : قالوا ان الترتيب بين الاولياء لازم ولكن يسقط في أمور هي : ـ

١ ـ ان يمنع الولي الاقرب من الزواج بمن رضيت به ودفع المهر المناسب لمن بلغت تسع سنين فأكثر اما اذا كانت دون ذلك فلا عضل لها •

٢ ـ ان يكون الولي الاقرب غير اهل للولاية بأن كان طفلا او كافرا او عبدا •

٣ ـ ان يكون الولي الاقرب غائبا لايرجى حضوره •

فاذا زوج الولي الابعد مع وجود الاقرب المستكمل للشروط او زوج الحاكم من غير عذر للاقرب لم يصح النكاح •

٤ ـ المرأة البالغة الرشيدة •

أ ـ عند الحنفية اذا زوجت نفسها من كفء وبمهر المثل يصح زواجها وان كان بدون ولي ، اما اذا زوجت نفسها من غير كفء او بدون مهر المثل جاز لوليها الاعتراض وطلب فسخ العقد والحنفية قالوا لا ولي الا المجبر وليس عندهم ولي مجبر يتوقف عليه العقد •

ب ـ الشافعية ، المالكية ، الحنابلة ـ اتفقوا على ضرورة وجود الولي في النكاح ويحق للولي المجبر ان يزوج البكر البالغة بدون اذنها ورضاها اذا أحسن الاختيار •

اما بالنسبة للثيب وهي من زالت بكارتها بالنكاح لاجبر عليها ولكن للولي حق مباشرة العقد فاذا باشرت بدونه وقع باطلا فالولي والمرأة الثيب شريكان في العقد ـ فحقها ان ترضى بالزوج صراحة ، وحقه ان يباشر العقد ، أما اذا كانت ثيبا صغيرة فهي ملحقة بالكبير البالغ فيزوجها الولي المجبر بدون اذنها ورضاها مالم تبلغ وخالف الحنابلة فقالوا : ان الثيب الصغيرة التي تجبر هي ماكانت دون تسع سنين ، فان بلغت تسعا كانت كبيرة لاتجبر •

عقد الولين : ـ

اذا عقد الوليان لامرأة فاما ان يكون العقدان في وقت واحد، او يكون

احدهما متقدما على الاخر • فان كان العقدان في وقت واحد بطلا •

هذا اذا زوجاها معاً من رجلين فأجازتهما معاً بطل العقدان • أما اذا وقع اختيار الوليين على رجل واحد فزوجاها منه جاز ذلك ـ وان زوجاها من رجلين فاجازت احدهما ورفضت الاخر صح لمن اجازته •

وان كانا مرتبين اى ان احد العقدين وقع في وقت بعد الاخر كانت المرأة للاول منهما سواء دخل بها الثاني ام لا • فان دخل بها مع علمه بانها معقود لها على غيره قبل عقده هو كان زانيا مستحقا للحد •

وان كان جاهلا ردت الى الاول ولا يقام عليه الحد لجهله دليل ذلك ما روى عن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(ايما امرأة زوجها وليان فهي للاول منهما) رواه احمد واصحاب السنن وصححه الترمذى •

مفهوم هذا الحديث يقتضي انها للاول ، دخل بها الثاني ام لم يدخل •

المرأة التي لا ولي لها ولاتستطيع ان تصل الى القاضي : ـ

قال القرطبي في كتابه الجامع لاحكام القرآن [٢٢] (اذا كانت المرأة بموضع لا سلطان فيه ولا ولي لها فانها تفوض امرها الى من يوثق به من جيرانها فيزوجها ويكون هو وليها في هذه الحال لان الناس لابد لهم من التزويج وانما يعملون فيه باحسن مايمكن) •

وقال مالك : ان المرأة الضعيفة الحال التي لا ولي لها ولا تستطيع الوصول للقاضي يزوجها من تسند امرها اليه فرجعت في الجملة الى ان المسلمين اولياؤها وقال الشافعي : اذا كان في الرفقة امرأة لا ولي لها فولت امرها رجلا حتى زوجها جاز لأن هذا من قبيل التحكيم والمحكم يقوم مقام الحاكم •

ولايـة السلطـان (القاضي)

تنتقل الولاية الى السلطان في حالتين : ـ

١ ـ اذا تشاجر الاولياء •

٢ ـ اذا لم يكن الولي موجودا والغائب الذى لايرجى حضوره بحكم غير موجود فاذا حضر الكفء ورضيت المرأة به ولم يكن احد مـن الاولياء حاضرا فان للقاضي في هذه الحالة حق العقد الا في حالة رضا المرأة • ومن يريد الزواج بها انتظار قدوم الغائب فهذا حق لها وان طالت المدة اما عدم الرضا فلا وجه لايجاب الانتظار •

اختصاصات الولي :

سبق أن بينا بأن الولي يختص بما يلي :

١ ـ له ولاية التزويج •

٢ ـ ولاية المحضون في دور الحضانة للحاضنة وللولي •

٣ ـ ولاية التربية والتوجيه بعد انتهاء مدة الحضانة •

وقـد فصلنا ما يتعلق بولاية التزويج لانه أهم اختصاصات الولي • وسنوجز مايتعلق بالحضانة : ـ

أ ـ عند المالكية : قالوا ليس للحاضنة أن تسافر بالمحضون الى بلدة اخرى ليس فيها أب المحضون او وليه الا بشروط :ـ

١ ـ ان تكون المسافة اقل من ٧٢ ميلا وليس للولي نزعة منها •

٢ ـ ان يكون السفر للاقامة والاستيطان ، اما اذا كان السفر للتجارة او لقضاء حاجة فلها ان تسافر به ولا يسقط حقها في الحضانة • اما الولي فانه اذا اراد السفر من بلدة الى بلدة اخرى ليقيم بها فان له ان يأخذ المحضون من حاضنته ولو كان طفلا متى قبل ثدى مرضعة غير حاضنة ويسقط حق الحاضنة في الحضانة الا اذا رضيت أن تسافر معه • فان حضانتها لا تسقط

بانتقاله ، ويسقط حقها في الحضانة اذا كانت المسافة تزيد على ٧٢ ميلا وان يكون الولي قاصدا الانتقال والاستيطان .

وقال المالكية ليس للحاضن اجرة على الحضانة سواء كان اماً أم غيرها اما الولد المحضون فله على ابيه النفقة والكسوة والغطاء والفرش والحاضنة تقبضه منه وتنفقه عليه .

ب ـ عند الشافعية : قالوا اذا اراد الحاضن او الولي سفرا لحاجة او لتجارة بقي الولد بيد المقيم حتى يرجع من سفره ثم اذا كان مميزا يخير في البقاء مع أيهما يشاء .

أما اذا أراد سفر استيطان فان الولد يتبع العاصب من أب أو غيره سواء كان مسافرا او مقيما بشرط ان لايكون ببلدة الحاضن عاصب اخر مقيم . مثلا اذا انتقل الاب من بلدة الام الحاضنة الى بلدة اخرى ليقيم بها ولكن جده لايزال مقيما مع الحاضنة فليس للاب اخذه معه .

ويشترط للسفر بالصغير ان تكون الطريق مأمونةو ان يكون المكان المسافر اليه مأمونا والامانة احق به اما اجرة الحضانة فتابعة للحاضن حتى الام عند الشافعية وهي غير اجرة الرضاع .

واذا كان للصغير مال كانت الاجرة في ماله والا فعلى الأب او من تلزمه نفقته .

ج ـ الحنابلة : قالوا الام احق بحضانة الطفل ولو وجدت متبرعة تحضنه مجانا ولكن لا تجبر الام على حضانة طفلها واذا استؤجرت امرأة للحضانة والرضاع لزماها بالعقد ،وان ذكر في العقد للرضاع لزمتها الحضانة تبعا ، واذا امتنعت الام سقط حقها في الحضانة وانتقل الى غيرها . وللحاضنة طلب اجرة الحضانة .

د) ـ الحنفية قالوا اجرة الحضانة ثابتة للحاضنة سواء كانت اماً أو غيرها

واذا كان للولد المحضون مالا اخذ من ماله •

وتثبت اجرة الحضانة للام اذا لم تكن الزوجية قائمة اولم تكن معتدة فان كانت زوجة او معتدة لاب الطفل فلا حق لها في اجرة الحضانة لأن نفقة الزوجة واجبة على الزوج بطبيعة الحال •

هذا اذا لم يوجد متبرع يتبرع بحضانته مجانا فان وجد من الاقارب من يتبرع بحضانة مثل العمة تخير الام بين امساكه مجانا وبين اعطائه لعمته مجانا • الا اذا كان الاب موسراً ولا مال للصغير فان الام اولى بحضانته بالاجرة •

مقارنة موجزة : بين الولاية في الشرع وفي القانون (١)

الولاية كنوع من النيابة في التصرف عن الغير فهي في الشرع – نيابة شرعية مصدرها حكم الشارع فالولى نائب عن المجور بحكم الشرع ، ويقابل ذلك في القانون (النيابة القانونية) لأن المصدر الذى يضفي على النائب صفة هذا القانون كما في الولى والفضولى والدائن الذى يستعمل حق مدينة •

وفي تصرف النائب وتحرر ارادته في الشريعة الاسلامية ضاهت في ذلك أحدث ما وصل اليه القانون من تطور ويظهر ذلك فيما يلي : –

١) في التمييز بين الرسول والنائب : ان النائب يعبر عن ارادته هولا عن ارادة الاصيل بينما الرسول ما عليه الا البلاغ وهو يعبر عن ارادة الاصيل وينقل كلامه كما هو •

وان النائب وان كان يعبر عن ارادته يكسب الاصيل حقاً أو يرتب في ذمته التزاما وذلك لاننا فرجنا عن نطاق القاعدة الرومانية الضعيفة التي تقضي بأن أثر الارادة لا ينصرف الا الى صاحبها فقط وهذا ما كانت تقتضيه الشكلية وفكرة الرابطة الشخصية للالتزام في القانون الروماني والقانون الفرنسي

القديم وفي الشريعة الاسلامية الشرع نفسه هو الذى يقضي باتصراف ارادة النائب الى الاصيل •

فالتصرف الشرعي بوصفه وسيلة الى غاية عملية فليس ما يمنع من تحقيقه تلك الغاية لشخص لم يكن هو صاحب الارادة التي يقوم عليهـــا التصرف متى اقتضته مصلحة جديرة بحماية الشرع او بحماية القانون كما هو الامر في النيابة القانونية •

٢ ـ تعاقد الشخص مع نفسه :

سبق ان بينا بأن الولى يجوز له ان يتولى طرفي العقد اذا اراد ان يتزوج المرأة التي تحت ولايته أو كـان ولياً لغرض العقد الخاطب والمـرأة التي يريد عقد النكاح عليها •

بينما اختلفت القوانين من تعاقد الشخص نفسه منها ما يحرم في الاصل هذا التعاقد مثل القانون المصرى والالماني ومنها ما يبيحه في الاصل مثـــل القانون الفرنسي والسويسري وقد وردت ـ استثناءات للتحريم أو الإباحة في هذه القوانين • •

تعـاقد الشخص مع نفسه في القوانين المدنيـة العربية :

نصت المادة ١٠٨ من القانون المدني المصرى :

(لا يجوز لشخص ان يتعاقد مع نفسه باسم من ينوب عنه سواء أكان التعاقد لحسابه هو ام لحساب شخص آخر دون ترخيص من الاصل على انه يجوز للاصيل في هذه الحالة ان يجيز التعاقد كل هذا مع مراعاة مايخالفـه مما يقتضي به القانون او قواعد التجارة) •

وقارب هذا النص ما تنص عليه القوانين المدنية للدول العربية كمـا هو الامر في المادة ١٠٩ من القانون المدني السورى والمادة ١٠٨ من القانون المدني الليبي والمادة ٥٩٢ من القانون المدني العراقي والمادة ٣٧٨ من تقنين الموجبات والعقود اللبناني •

تجميع آراء الفقهاء في الولاية

١ ـ الولاية : شرط في عقد النكاح

أ ـ ذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والظاهرية والزيدية واسحاق بن راهوية والحسن البصرى وابن ابي ليلى وابن شبرمة الى اشتراط ان يكون للزوجة ولي سواء كانت صغيرة او كبيرة رشيدة او معتوهة او مجنونة وسواء بكرا او ثيبا • والولاية شرط في عقد النكاح وعند الشافعية والمالكية ركن فيه ، ولايجوز عندهم ان تزوج المرأة نفسها ولا غيرها ـ وسبقهم الى ما ذهبوا اليه علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأبو هريرة وعائشة ام المؤمنين رضي الله عنهم اجمعين •

الحجج التي استند اليها هذا الرأى هي :ـ

١ ـ قال تعالى : (وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم) •

٢ ـ قال تعالى : (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) •

ووجه الاستدلال بهاتين الايتين ان الخطاب موجه للاولياء وليست للنساء •

٣ ـ حديث (لانكاح الا بولي ••)

٤ ـ حديث (لاتزوج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها)

٥ ـ حديث (ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل •••)

ب ـ ذهب ابو حنيفة والجعفرية الى ان الولاية ليست بشرط لصحة زواج البالغة الرشيدة ولها ان تزوج نفسها بشرط (توفر الكفاءة[٢٣] ومهر المثل عند الاحناف فان تزوجت الكفء فلوليها حق الاعتراض وطلب فسخ العقد اما اذا تزوجت من الكفء وبأقل من مهر المثل فيطلب الولي من الزوج الزيادة على المهر حتى يبلغ مهر المثل وان امتنع الزوج عن زيادة المهر فلوليها حق الاعتراض وطلب الفسخ •

اما عند الجعفرية فان تزوجت البالغة الرشيدة بأقل من مهر المثل او من غير كفء نفذ العقد ولزم ولكن المرأة تأثم اذا تزوجت بغير الكفء ويستند اصحاب هذا الرأى الى الأدلة الاتية : ـ

١ ـ قوله تعالى : (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها ..) وهذا دليل على انعقاد الزواج بعبارة المرأة بلفظ الهبة .

٢ ـ قوله تعالى : (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ..) والخطاب للنساء في النكاح .

٣ ـ حديث (ليس للولي مع الثيب أمر ..)

٤ ـ حديث (الايم احق بنفسها من وليها ..)

ووجه الاستدلال بهذين الحديثين ان الامر في الزواج بيد المرأة بالنسبة للثيب (المدخول بها) وبالنسبة للأيم (التي فارقها زوجها لطلاق او وفاة)

٥ ـ ان البالغة الرشيدة من أهل المباشرة وأهليتها كاملة وعبارتها معتبرة .

٦ ـ ان تصرفاتها في كافة العقود مثل عقد البيع والايجار نافذة فيقاس عليها عقد النكاح ايضا .

واصحاب هذا الرأى يحملون حديث (لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل) على الندب وليس على الوجوب .

ويحملون حديث (ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل) بأنه يجوز لها أن تنكح نفسها بأذن وليها . ويقولون اذا كان تعارض بين الحديثين فالجمع بين الدليلين المتقاربين أولى من العمل باحدهما عن الآخر .

الولاية بالنسبة للصغير والصغيرة : ـ

١ ـ ذهب الاحناف والمالكية والشافعية والحنابلة والجعفرية والزيدية

الى انه للاب والجد اذا كانا معروفين بحسن الاختيار ـ تزويج الصغيرة والصغير وفاقد الاهلية مثل المجنونة ، ولا يثبت خيار الفسخ لهما عند البلوغ ولا للمجنون عند الافاقة ولو كان الزواج بأقل من مهر المثل أو بغير كفء لتوفر الشفقة لدى الاب والجد ، اما اذا عرف كل منهما بسوء الاختيار فلا يصح عقدهما الا اذا كان الزوج كفئا والمهر من المثل • واذا ولي عقد الزواج غير الاب والجد كان العقد موقوفا ويثبت حق الخيار للصغير والصغيرة عند البلوغ وللمجنون والمعتوه عند الافاقة واذا كان العقد بغبن فاحش أو من غير كفء كان العقد باطلا •

٢ ـ ذهب ابن حزم الظاهري الى أن الولاية على الصغيرة البكر للاب فقط ولا خيار لها اذا بلغت ، اما بالنسبة للصغير أو الصغيرة اذا كانت ثيبا (مات عنها زوجها أو مطلقها بعد الدخول) فلا يجوز للاب أو لغيره أن يزوجها حتى تبلغ وكذلك الامر بالنسبة للصغير •

ولايـة المراة لغيرها : ـ

١ ـ ذهب المالكية والشافعية والحنابلة والجعفرية والظاهرية والزيدية بأنه لا يجوز للمرأة أن تلي نفسها في عقد النكاح فمن باب اولى انها لا تلي العقد لغيرها ، وقال المالكية تكون للمرأة الولاية اذا كانت مالكة أو وصية أو معتقة •

٢ ـ ذهب أبو حنيفة الى ما يلي :ـ

أ ـ اذا لم يوجد أحد من العصبة النسبية تنتقل الولاية الى العصبة السببية فتثبت للمعتق اولاد لو كان انثى •

ب ـ اذا لم يوجد أحد من العصبة النسبية والعصبة السببية انتقلت الى الاقارب غير العصبات أي الام وام الاب وام الام ثم الفروع غير العصبات وتشمل البنت وبنت الابن وبنت البنت ثم طبقة الاخوات ثم طبقة العمات والخالات • هذا عند ابي حنيفة اما

عند ابي يوسف ومحمد فلا ولاية لغير العصبات واذا لم يوجد عاصب اصلا انتقلت الولاية عندهما الى السلطان • واحتج ابو حنيفة بقوله تعالى (اولو الارحام بعضهم اولى ببعض) وكذلك احتج ان ثبوت الولاية للنظر في مصلحة المولي عليه بدافع الشفقة وهذه متوفرة في غير العصبات ايضا •

تسلسل الولاة من حيث الاقرب والابعد :

أ ـ الشافعية ورأي للحنفية ، المالكية ، الحنابلة ، الجعفرية ، الزيدية ، الظاهرية يقدمون العصبة النسبية من جهة الاب ، ورأي آخر للحنفية يقدمون جهة (الابن) على جهة الاب فلو وجد اب وابن قدم الابن في ولاية التزويج وتسلسل الاولياء في الفقه الظاهري هو :ـ (الاب ، الاخوة الجد ، الاعمام ، بنو الاعمام ، السلطان) •

ب ـ الشافعية ، المالكية ، الحنابلة يقدمون ذوو الارحام على العصبية السببية مثل (المعتق والمولى) اما عند الاحناف تقدم العصبة السببية على ذوي الارحام وعند الجعفرية : للاب والجد لأب وان علا ثم لوصي الأب أو الجد ثم للمولى ثم للحاكم •

جـ ـ تثبت الولاية للحاكم لمن لا ولي له عند جميع الفقهاء ، وعند الجعفرية تنتقل الولاية للقاضي في حالة المجنون جنونا طارئا ايضا •

د ـ في حالة عضل الولي تنتقل الولاية الى القاضي لأنه في العضل ظلم ورفع المظالم من حق القضاء ، ويرى الجعفرية :ـ انه اذا عضل الاب أو الجد فليس لغيرهما من الاقارب ولا للحاكم ولاية تزويجها فلو زوجها الحاكم توقف العقد على اجازتها •

الولايــة في القانــون :

جاء قانون الاحوال الشخصية العراقي خاليا من الاشارة الى أحكام

الولاية[٢٤] ، غير ان القضاء تعرض للولاية في احكامه تنفيذا للفقرة الثانية من المادة الاولى والتي تنص على وجـــوب الرجوع الى أحكام الشريعـة الاسلامية عند عدم وجود نص تشريعي يمكن تطبيقه ، ويتفق القضاء في الجمهورية العراقية مع الفقـه الحنفي والجعفري في أن ولايـة الاب على ابنته البالغة الرشيدة هي ولاية استحباب وليست ولاية اجبار أي ان لها أن تزوج نفسها بالزوج الكفؤ وبمهر المثل ويستحب لها أن تستأذن وليها قبل ابرام عقد الزواج كما أن لها أن تطالب بابطال العقد في حالة اكـراه الولي لها على زوج لا ترتضيه كما جاء في قـــرار المحكمة الشرعيـة في السليمانية بعدد ١٤١ / شرعية / ١٩٦٤ وبتاريخ ٤-٥-١٩٦٤ : (ادعت المدعية لدى محكمة شرعية السليمانية ان المدعى عليه زوجها الداخل بهـا وان والدها كان قد عقد نكاحها وانــه لم يستجمع شرائطه الشرعيــة والاعتراف المدعى عليه بالزوجية والدخول ودفع برضاها للعقد ، وقدم بينة لم تكن كافية ولم يحلفها اليمين على ذلك ولاعتراف والد المدعيــة بعدم رضائها بالعقد ، أصدرت المحكمة حكما وجاهيا ببطلان العقد الجاري بين الطرفين وتحميل المدعى عليه المصاريف •

أمـا قوانين الدول العربيـة غـير قانون الاحوال الشخصية العراقي فقد أفردت فصولا أو موادا لبيان أحكام الولاية كما يلي :ـ

١ ـ جاء في الفصل الثالث من قانون الاحوال الشخصية السـوري ما يلي :ـ

المادة الاولى ـ الولي في الزواج هو العصبة بنفسه على ترتيب الارث بشرط أن يكون محرما •

وفي هـذه المادة يساير القانون رأي الجمهور في الفقـه الاسـلامي باختصاص العصبة النسبية ويقدم من كان أقرب في الارث •

المادة الثانية ـ (أ) يشترط أن يكون الولي عاقـــلا بالغا (ب) اذا استوى وليان في القرب تولى الزواج بشرائطه جاز •

وفي هذه المادة في فقرتيها ساير القانون آراء الفقهاء المسلمين في أهم شروط الولي كذلك في حالة تساوي وليين في القرب فأيهما تولى الزواج قبل الآخر نفذ العقد ولزم •

المادة الثالثة والعشرون ـ اذا غاب الولي الاقرب ورأى القاضي ان في انتظار رأيه فوات مصلحة في الزواج انتقلت الولاية لمن يليه وهـــذا الرأي يوافق رأي جمهور فقهاء المسلمين •

المادة الرابعة والعشرون ـ القاضي ولي من لا ولي له •

وهذا النص يوافق رأي الفقهاء المسلمين •

المادة الخامسة والعشرون ـ ليس للقاضي أن يزوج من له الولاية عليه من نفسه ولا من اصوله ولا من فروعه •

اهليـــة الزواج في القانون : ـ

١ ـ ذهب المشرع في قانون الاحوال الشخصية العراقي بأن أهلية الزواج للرجل وللمرأة هو بلوغ تمام الثامنة عشرة من العمر كما جاء في نص المادة الثامنة :ـ

« تكمل أهلية الزواج بتمام الثامنة عشرة » •

٢ ـ ذهب المشرع معظم قوانين الدول العربية بأن أهلية الزواج للرجل الثامنة عشرة من العمر بينما أهلية الزواج للفتاة السابعة عشرة من العمر كما جاء في المواد الآتية :ـ

أ ـ في قانون الاحـوال الشخصية المراكشي في الفصل الثـامن :

(تكمل أهلية النكاح في الفتى بتمام الثامنة عشرة وفي الفتـاة بتمام السابعة عشرة من العمر) •

ب ـ المادة الثانية من قانون حقوق العائلة الاردني :(يشترط في أهلية النكاح أن يتم المخاطب الثامنة عشرة والمخطوبة سن السابعة عشرة من عمرها) •

وقد بلغت قوانين الدول العربية ان الفتى والفتاة اذا بلغا سن الرشد الذي يؤهلهما للزواج جاز لهما أن يباشرا عقد الزواج بأنفسهما أو أن يوكلا غيرهما سواء رضي الولي أم لم يرض •

اما بالنسبة للمراهق والمراهقة بعد وصولهما الى سن معينة تقرب من سن البلوغ فانه يشترط في هذه الحالة أخذ موافقة الولي وفي حالة امتناعه جاز للقاضي أن يتدخل واذا أنس القابلية البدنية في كل من الفتى والفتاة اذن القاضي بالزواج كما يتضح ذلك في المواد الآتية :ـ

١ ـ مادة (٩) من قانون الاحوال الشخصية العراقي :

(اذا ادعى المراهق أو المراهقة البلوغ بعد اكمالهما السادسة عشر وطلب الزواج فللقاضي أن يأذن به اذا تبين الصدق في دعواهما وقابليتهما البدنية بعد موافقة الولي الشرعي ، فان امتنع الولي طلب منه موافقته خلال مدة يحددها له • فان لم يعترض أو كان اعتراضه غير جدير بالاعتبار اذن القاضي بالزواج) •

وهذه المادة تبين انه اذا اختلف الولي والفتاة التي بلغت السادسة عشرة من العمر وكانت لها قابلية بدنية تمكنها من القيام بأعباء الزواج ، فالقاضي يستدعي الولي ويسأله عن أسباب رفضه وامتناعه من ابرام عقد النكاح ـ فلا يخلو أن يكون لاعتراضه سبب وجيه كأن يكون الخاطب غير كفء لابنته مثلا وفي هذه الحالة يرفض القاضي الزواج ويرشد الفتاة الى اطاعة وليها لأنه يبغي مصلحتها •

اما اذا كان اعتراضه غير وارد حينئذ يضرب له القاضي أجلا ويخبره بأنه ان يوافق خلال الأجل الذي حدده له فانه سيعقدون القران بين

الزوجين ، فان وافق الولي خلال المدة عقد الزواج وان لم يوافق امضى القاضي الزواج •

٢ ـ نصت المادة (٦) من مجلة الاحـــوال الشخصية التونسية على ما يلي :ـ

(زواج المرأة والرجل اللذين لم يبلغا سن الرشد القانوني يتوقف على موافقة الولي فان امتنع الولي من هذه الموافقة وتمسك كل برغبته رفع الامر الى القاضي) •

وفي هذه المادة ذهب المشرع الاردني الى ما ذهب اليـــه المشـــرع العراقي •

٣ ـ نصت الفقرة الاولى من المادة الرابعة من قانون حقوق العـائلة الاردني على ما يلي :ـ

(اذا كان طالب النكاح مراهقا لم يكمل الثامنة عشر وراجع القاضي وأقنعه بأنه أكمل الخامسة عشر من عمره وانه متحمل فللقاضي أن يأذن له بالزواج) •

ونصت الفقرة (ب) من نفس القانون :ـ (اذا راجعت المراهقة البالغة الخامسة عشرة ولم تكمل السابعة عشرة من عمرها القاضي وطلبت منـه الاذن بالزواج برضاء وليها فاذا رآها القاضي متحملة فله أن يأذن لهـا بذلك •

٤ ـ نصت المادة ١٨ من قانون الاحـــوال الشخصية السوري على على ما يلي :ـ

أ ـ اذا ادعى المراهق البلوغ بعد أكماله الخامسة عشرة أو المراهقة بعد اكمالها الثالثة عشر وطلبا الزواج اذن القاضي اذا تبين صدق دعواهما واحتمال جسميهما) •